CUESTIONES DISPUTADAS SOBRE EL MAL

TOMÁS DE AQUINO

Presentacion traducción y notas

Ezequiel Tellez

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Y RENACENTISTA

EUNSA



A Adela Maqueo de Téllez

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

La presencia del mal en el mundo es un hecho palmario y no algo que requiera demostración. Una dolorosa experiencia universal ha hecho de la existencia del "misterio de iniquidad" un formidable interrogante para todo hombre en los más hondos momentos de su vida, y ha constituido una de las pruebas más decisivas de la validez de todo conocimiento metafísico y teológico, "no sólo por la corrosiva incidencia que tiene lugar en la existencia real y cotidiana del hombre singular, sino también por la dificultad teorética que su negatividad misma le confiere"[1].

Y esta presencia del mal en forma de enfermedades, guerras, muerte, desolación y otras desgracias se halla tan presente en la vida y en la historia de nuestra humanidad, que no han sido pocos los que han sido llevados a creer que el mal es un hecho que tiene a Dios por causa motriz, o lo que es más grave aún: que la existencia de Dios es incompatible con la existencia del mal, de manera que si Dios existiese, no tendría por qué haber males.

Dos extremos sobre los cuales gravita un notable desconocimiento de la verdadera naturaleza del mal. Y la obra que el amable lector posee en sus manos, representa uno de los esfuerzos más admirables y fecundos emprendidos por el intelecto humano, por tratar de llegar a la raíz de todos los males y todos los bienes, a la fuente de todos los vicios y todas las virtudes, y al origen de todas las dichas y miserias humanas.

No han sido muchos, los que al igual que Santo Tomás de Aquino, han logrado penetrar, mediante una poderosa labor de sistematización, en el sentido y alcance de ciertas realidades vitales que, paradójicamente, mientras más necesitamos reconocer su existencia, más nos empeñamos en negar: a saber, la libertad, el pecado y el maligno.

De todo esto tratan las *Cuestiones disputadas sobre el mal*, también conocidas como *De malo*, que han llegado hasta nuestros días fundamentalmente a través de los manuscritos de la Universidad de París; de modo que todo esfuerzo por tratar de volver sobre las mismas, hasta lograr desentrañar su verdadero

---

1 C. Cardona, "Introducción a la *Quaestio Disputata De Malo*", *Scripta Theologica*, 1974 (7), p. 111.

significado y finalidad, debe concentrarse, principalmente, en un minucioso rastreo de dichos manuscritos.

Esto no debe sorprendernos, si consideramos que Santo Tomás disputó acerca de estas cuestiones en París. Lo que sí podría llamarnos la atención, es que el texto procedente de la Universidad de París, que han logrado recoger las más importantes ediciones de las obras del Aquinate (Piana, Vivés, Parma, Manila, Fromman, por decir sólo algunas), se halle fuertemente mutilado, y que haya visto la luz, no sin pocas alteraciones y modificaciones por parte de legiones de copistas y restauradores.

No dudamos que lo anterior sea el motivo por el que los filólogos especializados en las obras del Angélico, hayan dispuesto emprender, a partir de este siglo, una ingente labor de investigación y análisis históricos y doctrinales –realizados con mucha prudencia, y con el más grande respeto al pensamiento, estilo y peculiaridades de los trabajos que realizaba Santo Tomás– con objeto de conseguir la restauración lo más fiel posible, del texto original[2].

No está por demás señalar, que estas dificultades relativas a la originalidad del texto que nos ocupa, y otras tantas, no son privativas de las obras de Santo Tomás, ni mucho menos de todas las obras del Aquinate.

Por otro lado, acerca de la autenticidad de las *Quaestiones De malo*, ha de decirse, que si bien no ha sido fácil adjudicar unánimemente a Santo Tomás la paternidad de las mismas[3], lo cierto es que la *Tabula* de Stams[4], y otros textos

---

[2] El *English Summary*, que aparece en el prólogo a la edición leonina de las *Quaestiones De Malo*, recoge un texto por demás elocuente sobre este punto: "las palabras son muchas veces inextricables; el orden de las palabras fue involuntariamente invertido; hay negaciones ocasionalmente olvidadas o multiplicadas, y existen inconsistencias sintácticas (por no decir lógicas). Por otro lado, entre el ejemplar original del autor, y el texto de la universidad destinado a transcribirse por los copistas, pudo haber existido más de un intermediario. Y es bien sabido, que cada transcripción deteriora el texto"; Sancti Thomae Aquinatis, *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita: Quaestiones disputatae de malo*, tomus XXIII, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Commissio Leonina / Libraire Philosophique J. Vrin, Roma / París, 1982, p. 69.

[3] Piénsese que muchos de los catálogos más antiguos, no consignan explícitamente al autor de ellas: como por ejemplo, el catálogo del manuscrito Praha (publicado en M. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, 3ª Auflage, Aschendorff, Münster in Westfalen, 1949, p. 92); así como el catálogo de Bartolomé de Capúa (publicado en H. Laurent / D. Prümmer, *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, Apud Ed. Privat, Toulouse-Saint Maximin, 1912-1937, IV, p. 384; y también en A. Ferrua, *S. Thomae Aquinatis fontes praecipue*, Edizioni Domenicane, Alba, 1968, p. 330.

[4] Cfr. G. Meersseman, *Laurentii Pignon catalogi et chronica. Accedunt catalogi Stamsensis et Upsalensis scriptorum O.P.*, Institutum Historicum FF. Praedicatorum, Romae, 1936, pp. 24, 58, 70.

paralelos, como el de Ptolomeo de Lucca[5], Guillermo de Tocco[6], y todas las bibliografías posteriores, concuerdan en colocar nuestras cuestiones entre las obras del Angélico. El *Chartularium Universitatis Parisiensis* publicado entre 1889 y 1897, incluye una lista de las obras con que contaba la Universidad de París desde mediados del siglo XIII, y en su enumeración de las obras teológicas de 1304, se encuentra esta inscripción "Hec sunt scripta fratris thome de aquino", y más adelante se lee: "Item in questionibus de malo. xxviii.pecias. xx.d'"[7].

En relación con la época en que fueron escritas las *Quaestiones De malo* hay que decir que la determinación de su cronotaxis es muy delicada, y que las fechas propuestas por los eruditos, varían notablemente, de modo que no pueden distinguirse suficientemente las diferentes etapas en que fueron escritas cada una de las cuestiones disputadas sobre el mal[8].

Sin embargo, se suele hacer una triple división por etapas, de la cuestión *De malo*, de acuerdo con los tres problemas que podría suscitar el tener que emprender cualquier disputa pública: por una parte, el momento mismo en que el Aquinate sostuvo su discusión y argumentación; por otra, su redacción; y finalmente su publicación.

La disputación propiamente dicha, coincide con la segunda estancia del Aquinate en París, y Ptolomeo de Lucca lo sitúa bajo el pontificado de Clemente IV, es decir, entre 1265 y 1269[9]. A continuación, el Aquinate procede a plasmar por escrito sus ideas, y a realizar las correcciones necesarias *ad casum*, de manera que para fijar el momento de la redacción definitiva, se acostumbra

---

[5] Cfr. A. Dondaine, "Les 'Opuscula fratris Thomae' chez Ptolémée de Lucques", *Archives Fratrum Praedicatorum*, 1961 (31), p. 151; así como A. Ferrua, *S. Thomae Aquinatis fontes praecipue*, p. 360.

[6] A. Ferrua, *S. Thomae Aquinatis fontes praecipue*, p. 360.

[7] J. Destrez, *Études critiques sur les oeuvres de Saint Thomas d'Aquin*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1933, p. 63, n. 3.

[8] Un excelente panorama de este problema, puede encontrarse en: O. Lottin, "La date de la Question disputée 'De Malo', de Saint Thomas d'Aquin", en *Psychologie et morale aux XX[e] et XIII[e] siècles*; tome 1: *Problèmes de Psychologie*, Duclot S. A., Gembloux (Belgique), [2]1960, pp. 353-372. También sería provechoso consultar: A. Gauthier, "La date du Commentaire de Saint Thomas sur l'Éthique a Nicomaque", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1951 (18), pp. 76-94; San Cristóbal-San Sebastián, *Controversias acerca de la voluntad desde 1270 a 1300*, Editorial y librería Company, Madrid, 1958, pp. 13-20; O. M. Pesch, "Philosophie und Theologie der Freiheit bei Thoman von Aquin in quaestio disputata 6 De Malo", *Münchener theologischer Zeitschrift*, 1962 (13), pp. 1-25; H. M. Manteau-Bonamy, "La liberté de l'homme d'après d'Aquin", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire de Moyen âge*, 1974 (46), pp. 7-34.

[9] A. Dondaine, "Les 'Opuscula fratris Thomae' chez Ptolémée de Lucques", p. 151.

recurrir a dos momentos clave: por un lado, el empleo que hizo Santo Tomás de la traducción realizada por Guillermo de Moerbeke, del comentario de Simplicio a las *Categoriae*, que debió utilizar Santo Tomás al redactar la cuestión primera; y por otro, el empleo de otra traducción realizada por Guillermo de Moerbeke, esta vez del comentario de Temistio al *De anima*, utilizado por Santo Tomás en la redacción de la última cuestión[10], que permite situar el fin de la redacción de las cuestiones disputadas sobre el mal en noviembre de 1267.

La única cuestión que escapa al periodo fijado por estos dos elementos, es la cuestión 6 *Sobre el libre albedrío*, cuya redacción se sitúa en diciembre de 1270, durante la condena que hiciera el obispo Esteban de Tempièr, de la proposición contenida en el *Quodlibetum* XIV de Gerardo de Abbeville[11].

Para determinar la fecha de publicación de las cuestiones, es preciso considerar la fecha de publicación de otras obras de Santo Tomás, sus paralelismos literarios, y la evolución doctrinal de su pensamiento. En otras palabras, es imprescindible un examen de los testimonios manuscritos impresos, en relación con sus mutuas conexiones, sólo tras de lo cual, es posible llegar a conclusiones tan recientes, como la que sostiene que de las 28 piezas de que consta la disputación en total (agrupadas en 16 cuestiones), las primeras 15 piezas fueron publicadas en bloque. Como es de esperarse, la cuestión 6 interrumpió el curso normal de la publicación del *De malo*, de modo que las cuestiones fueron publicadas en dos etapas: la una en 1270, y la otra –con la que terminó la publicación definitiva– aproximadamente en 1272.

A medida que el lector penetre en el contenido del *De malo*, no podrá menos que advertir la enorme identidad existente entre su artículo 5 de la cuestión 3, y el artículo 3 de la cuestión 114 de la *Summa Theologiae*. Esto puede hacer creer que el contenido de las cuestiones *Sobre el mal* pertenece, muy propiamente, al tratado *De creatione*, pues en aquéllas se trata acerca del origen del mal existente en el universo, y se indaga si es posible que Dios sea autor del mal y cómo. Sin embargo, aunque ello posee su parte de verdad, no sería ocioso establecer que el *De malo* trata principalmente acerca del conocimiento moral, el cual gira en torno a los actos humanos, en cuanto estos últimos son susceptibles de ser buenos o malos.

De cualquier manera, la utilidad de las disputas está fuera de duda, de modo que la cuestión *Sobre el mal,* bien examinada teológicamente o filosóficamente, es de gran actualidad.

---

[10] Cfr. Tomás de Aquino, *De malo*, q. 16, a. 12, ad1.

[11] El argumento de Gerardo de Abbeville coincide con *De malo*, q. 6, a. 1, ob7: "la voluntad es movida necesariamente por lo apetecible". Para conocer más ampliamente el contenido de las proposiciones condenadas, véase: Ph. Grand, "Le Quodlibet XIV de Gérard d'Abbeville", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge*, 1964 (31), pp. 207-269.

Acerca de su materia y división, ha de decirse que el *De malo* abarca 16 cuestiones particulares, distribuidas en 101 artículos, cada uno de los cuales constituye una disputa especial, cuya temática anotaremos brevemente:

a) La cuestión 1 trata acerca del mal en general, su naturaleza y división.

b) La cuestión 2 trata sobre el pecado en general, o sobre el mal de culpa en cuanto a su razón y efecto.

c) La cuestión 3 trata sobre las múltiples causas del pecado, es decir, sobre si Dios, el diablo, la ignorancia, la debilidad y la malicia, son causa de pecado.

d) La cuestión 4 trata sobre el pecado original, su naturaleza, sujeto y transmisión.

e) La cuestión 5 trata sobre las penas del pecado original (o sea, la carencia de la visión divina, la pena de sentido, la muerte y otros defectos que hay en esta vida).

f) La cuestión 6 trata sobre el libre albedrío.

g) La cuestión 7 trata sobre el pecado venial, y además, sobre el pecado mortal en cuanto se distingue del venial.

h) La cuestión 8 trata sobre los vicios capitales en general.

i) La cuestión 9 trata sobre la vanagloria.

j) La cuestión 10 trata sobre la envidia.

k) La cuestión 11 trata sobre la pereza.

l) La cuestión 12 trata sobre la ira.

m) La cuestión 13 trata sobre la avaricia.

n) La cuestión 14 trata sobre la gula.

o) La cuestión 15 trata sobre la lujuria.

p) La cuestión 16 trata sobre los demonios, en cuanto incitadores de pecados.

Aunque en ella existe una gran variedad de temas y argumentos, no obstante, encontramos cierta unidad y armonía entre sus cuestiones. Sirva así, el siguiente esquema propuesto por el P. Guarienti, a fin de mostrar el orden existente entre las cuestiones *De malo*:

SOBRE EL MAL

I. En general (q. 1).

II. En particular o del pecado, en la medida en que es considerado:

- A) En sí mismo (q. 2)
- B) En sus causas:
  1. Dios (q. 3, a. 1, a. 2).
  2. El diablo (q3 a3, a4, a5).
  3. La ignorancia (q3 a6, a7, a8).
  4. La debilidad (q3 a9, a10, a11).
  5. La malicia (q3 a12, a13, a14, a15).
  6. Origen desde los primeros padres (q4 a1, a6, a7, a8).
- C) En sus especies o de los pecados:
  1. Original:
     - a) En cuanto a su naturaleza (q4 a2).
     - b) En cuanto a su sujeto (q4 a3-a5).
     - c) En cuanto a sus penas (q5).
  2. Venial (q7).
  3. Mortal:
     - a) En general (q7 a1, a3).
     - b) En especial o capitales:
       - En general (q8).
       - En especial (q. 9-15).
- D) En el demonio (q. 16)

Acerca de la cuestión 6 *Sobre el libre albedrío*[12], ciertamente aún se discute si debe ser considerada como una parte integrante del tratado *Sobre el mal*, o si ha de separarse de las demás cuestiones, a fin de constituir un todo completamente independiente de las cuestiones *Sobre el mal*.

Es verdad que teniendo en cuenta el contexto, si se considera la materia, entonces el objeto de esta cuestión, a saber la libertad, aparece claramente como la

[12] Debo hacer mi más profundo agradecimiento a Arturo Picos Moreno, catedrático de Antropología Filosófica en la Universidad Panamericana (México D.F.), por la autorización para incorporar su traducción al español de la cuestión VI *Sobre el libre albedrío* (también conocida como *De electione humana*) a la presente obra.

condición indispensable de todo acto humano, y consecuentemente, como raíz de todo pecado. Sin embargo, si atendemos a las circunstancias históricas en las cuales fue concebida por Santo Tomás, mejor ha de decirse, como afirma también el P. Guillot, que esta cuestión es completamente ocasional[13].

En efecto, antes de 1269, Gualterio de Brujas, en sus lecciones sobre el libre albedrío, había definido el primado de la voluntad contra los intelectualistas, y había impugnado la tesis de que el acto de la voluntad depende de un juicio de la razón. Pero, como ya se dijo, en 1270 Esteban Tempièr, obispo de París, había condenado la proposición de que: "el libre albedrío es potencia pasiva, no activa; y es movido necesariamente por lo apetecible". Por lo cual, después de decretada la censura eclesiástica, y con objeto de poner de manifiesto su propia opinión sobre el particular y defenderla, así como para procurar la paz entre tantos conflictos de opiniones entre voluntaristas e intelectualistas, Santo Tomás disputó públicamente sobre el libre albedrío, interrumpiendo la serie de cuestiones acerca del pecado. Y a través de dicha disputación, expresó definitivamente su doctrina, que ya había expuesto en *De veritate* (q. 13, a. 6).

Por todo lo anterior, el lector mismo podrá verificar la importancia de nuestro texto, por cuanto en él se descubre una valiosa herramienta histórica y de investigación para conocer la esencia, el fundamento, y aun las especies de moralidad, pertenecientes al patrimonio tradicional de occidente, comenzando por ser examinados de un modo abstracto los principios generales de los actos humanos, para pasar a ser más concretamente aplicados a los pecados mismos; principios que ningún moralista dudará en reconocer que se hallan implícitos en ese axioma citado varias veces por el Aquinate, y que constituye la llave dorada de toda perfección moral: ***bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu***[14].

Finalmente, en cuanto al texto latino de las *Cuestiones disputadas sobre el mal*, que sirvió de base a la presente traducción, hemos seleccionado la que según la mayoría de los especialistas[15], constituye la mejor edición existente hasta hoy sobre el *De malo* y las demás obras de Santo Tomás: se trata del texto crítico de la edición Leonina, publicada bajo los auspicios de la editorial Vrin de París, a fin de resolver las dificultades relativas a la fijación definitiva del

---

[13] Cfr. P. Guillot, "Santo Tomás", en A. Vacant / E. Mangenot, *Dictionnaire de Théologique Catholique*, Letoucey et Ané éditeurs, París, 1903, col. 691-692.

[14] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 30 (PG, 3, 729 C; Dion. 298).

[15] Cfr. C. Suermondt, O.P., "Principia recensionis operum S. Thomae in editione leonina", *Angelicum*, Órgano de la Pontificia Universidad de Estudios de Santo Tomás, Roma, 1926 (3), pp. 418-465.

texto, y a la numeración de las obras pertenecientes a las autoridades invocadas por el santo a lo largo de sus disputas[16].

[16] De ahí que la numeración que propone V. García Yebra para el texto de la *Metaphysica* de Aristóteles, por decir sólo un ejemplo, difiera de la que aquí manejamos sólo en cuanto a los capítulos, no así en cuanto a los libros. Para evitar todo tipo de confusiones aconsejamos vivamente que el lector se guíe ante todo por la numeración de Bekker. Y lo mismo en cuanto a las demás obras de Aristóteles.

CUESTIÓN 1
EL MAL

Primero, se investiga si el mal es algo.
Segundo, si el mal existe en el bien.
Tercero, si el bien es causa del mal.
Cuarto, si el mal se divide convenientemente por la culpa y la pena.
Quinto, si es la culpa o es la pena lo que tiene más de razón de mal.

ARTÍCULO 1
Si el mal es alguna cosa[1]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Todo lo creado es algo. Pero el mal es algo creado, según aquello de *Isaías* (45, 7): "Yo soy el Dios que da la paz y crea el mal". Luego el mal es algo.

2. Ambos contrarios son algo según su naturaleza, puesto que los contrarios pertenecen al mismo género[2]. Pero el mal es contrario al bien, según aquello de *Eclesiástico* (33, 15): "Enfrente del bien está el mal". Luego el mal es algo.

3. Mas podría decirse que el mal en abstracto[3] no es admitido como contrario, sino como privación; pero un mal en concreto es aceptado como contrario,

---

[1] Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 48, a. 1; *In II Sententiarum*, d. 34, a. 2; *Contra Gentes*, III, c. 7; *Compendium Theologiae*, I, c. 115; *In De divinis nominibus*, c. 4, lect. 14.

[2] Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, X, 10, 1058a 10-11; *Topica*, IV, 3, 123b 3.

[3] Mal en abstracto y mal en concreto, es la división del mal propuesta por San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 34, q. 3, a. 2. Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 34, q. 3, a. 2.

y es algo. Pero en contra, nada es contrario de otro, según aquello en lo cual conviene con él; pues lo negro no contraría a lo blanco en cuanto que es color. Pero según aquello que se subordina al mal mismo, el mal conviene con el bien. Luego según esto, el mal no contraría al bien sino según esto mismo que es mal; luego el mal en cuanto mal, es algo[4].

4. La oposición de forma y privación se encuentra también en las cosas naturales. Pero no se dice que en las cosas naturales el mal contraríe al bien, sino sólo en las morales, puesto que el mal y el bien, en cuanto que son contrarios[5], contienen bajo ellos la virtud y el vicio. Luego la contrariedad de mal y bien no se entiende según la oposición de privación y hábito[6].

5. Dionisio[7] y Damasceno[8] dicen que el mal es como las tinieblas[9]. Pero las tinieblas contrarían a la luz, como se dice en *De anima*[10]. Luego también el mal contraría al bien, y no sólo es privación de él.

6. Agustín[11] afirma, que aquello que es una vez, nunca desemboca en el no ser totalmente[12]. Luego si el aire es iluminado por el sol, aquella luz creada en el

---

[4] En una palabra: el mal es algo, sólo en aquello en lo cual conviene con el bien.

[5] Sobre dicha contrariedad: cfr. Aristóteles, *Praedicamenta*, 11, 14a 23.

[6] Aristóteles, *Praedicamenta*, 10, 11b 18; *Metaphysica*, V, 12, 1018a 21; X, 6, 1055a 33. Es de notar, que la palabra latina *habitus*, es traducida por García Yebra de dos modos: como *posesión*, (como sucede por ejemplo, al decir "la contrariedad primera es la posesión y la privación"), y otras veces, simplemente, como *hábito* ("opuestos se llaman... el hábito y la privación"). Se aviene mejor al texto que nos ocupa la segunda grafía; cfr. F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, XLII, sec. III, 2-4; en que se explican los diversos sentidos de la palabra *hábito*.

[7] Se refiere a un teólogo eminente de fines del siglo V y principios del VI, del que llegó a creerse, durante la Edad Media e incluso parte de la época moderna, que se trataba de Dionisio Areopagita, primer obispo de Atenas (s. II), de quien San Lucas se refiere (*Hechos de los Apóstoles*, XVII, 34), como uno de los griegos sobre los cuales hizo efecto la predicación del Apóstol en el Areópago, no obstante la diferencia de tres siglos que separan a uno del otro. No debe confundirse tampoco con San Dionisio, primer obispo de París, quien vivió a mediados del siglo III, murió mártir, y fue enterrado en el lugar donde hoy se levanta la abadía de Saint-Denys. Pseudo-Dionisio alcanzó una célebre autoridad en el medievo, merced a sus obras, entre las que descuellan: *De mystica theologica*, *De caelesti hierarchia*, y *De divinis nominibus* (editadas por la B.A.C.) esta última comentada por Tomás de Aquino.

[8] San Juan Damasceno, quien toma su nombre de la ciudad en que nació (Damasco, capital de Siria), nació a fines del siglo VII en el seno de una familia árabe-cristiana, y murió en 749. Su principal obra se titula *Fons cognitionis* (PG 94), y se divide en tres partes. La última de éstas, que lleva el título de *De fide orthodoxa*, fue traducida al latín en 1151, e influyó en los teólogos latinos del medievo.

[9] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 32 (PG 3, 732D; Dion. 307); San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 4 (PG 94, 876A; Bt. 75).

[10] Aristóteles, *De anima*, II, 14, 418b 18.

aire no deja de ser totalmente, ni puede decirse que se recoja en su principio. Luego permanece en el sujeto algo de ella, como una disposición imperfecta; y por esto se llama tinieblas. Luego las tinieblas son algo contrario a la luz, y no su sola privación. Y la misma razón va para el mal y el bien. Luego el mal no es la sola privación del bien, sino su contrario.

7. Entre la privación y el hábito no existe medio susceptible[13]. Pero entre el bien y el mal hay medio, y no todas las cosas son buenas y malas, como se afirma en *Praedicamenta*[14]. Luego bien y mal no se oponen como opuestos privativamente, sino como contrarios[15], entre los cuales, puede existir un medio: y así, el mal es algo.

8. Todo lo que corrompe, actúa[16]. Pero el mal en cuanto mal corrompe, como dice Dionisio[17] en *De divinis nominibus*. Luego el mal en cuanto mal, actúa. Pero nada actúa a no ser en cuanto que es algo[18]. Luego el mal en cuanto mal, es algo.

9. Mas podría decirse que corromper no es actuar, sino un defecto de la acción. Pero en contra, la corrupción es un movimiento o una mutación. Luego corromper es mover. Pero mover es actuar. Luego corromper es actuar.

10. La corrupción se encuentra en la naturaleza[19] como la generación, tal como afirma el Filósofo[20] en la *Physica*. Pero en todo movimiento natural, existe algo, de la naturaleza del moviente, que se dirige por sí mismo hacia algo; luego en la corrupción existe algo de la naturaleza del que se corrompe, que se dirige por sí mismo hacia algo. Mas, corromper es propio del mal, como afirma Dionisio[21]. Luego el mal posee una naturaleza que se dirige, por sí misma, hacia un fin.

---

11 San Agustín, *De moribus Ecclesiae Catholicae et manichaeorum*, II, c. VII (PL 32, 1349).

12 Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 13, c. 5; Alejandro de Hales, *Summa universae theologiae*, I-II, n. 263 (p. 323); San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 13, dub. 2.

13 Cfr. Aristóteles, *Praedicamenta*, 10, 12b 26-32.

14 Cfr. Aristóteles, *Praedicamenta*, 10, 12a 16-17.

15 Cfr. Aristóteles, *Praedicamenta*, 10, 11b 18; *Metaphysica*, V, 10, 1018a 20; X, 4, 1055a 33.

16 El mismo argumento se halla presente en: Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, II, trat. 13, c. 2, ob3 (f. 67 rb); Alejandro de Hales, *Summa universae theologiae*, II-II, n. 1 (p. 2).

17 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 20 (PG 3, 717B; Dion. 243).

18 Cfr. Aristóteles, *Physica*, III, 4, 202a 11; Averroes, *In Physicam*, III, com. 17 (IV 92D); *In De anima*, III, com. 4 (VI1, 137F; Crawford 384).

19 Mismo argumento de Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c. 5, ob3.

20 Cfr. Aristóteles, *Physica*, V, 2, 225a 12-20.

21 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 20 (PG 3, 717B; Dion. 243).

11. Lo que no es algo, no puede ser género, porque las especies no son del no ente, como dice el Filósofo[22]. Pero el mal es género: pues se dice, en *Praedicamenta*[23], que bien y mal no están en un género, sino que son géneros de otros. Luego el mal es algo.

12. Lo que no es algo, no puede ser diferencia constitutiva[24] de nada: puesto que toda diferencia es uno y ente, como se dice en la *Metaphysica*[25]. Pero bien y mal son diferencias constitutivas de la virtud y del vicio. Luego el mal es algo.

13. Aquello que no es algo, no puede ser aumentado ni disminuido[26]. Pero el mal es aumentado y disminuido: pues mayor mal es el homicidio que el adulterio. Tampoco puede decirse que se diga que el mal es mayor en cuanto más corrupción del bien exista, puesto que la corrupción del bien es un efecto del mal; y la causa no aumenta ni disminuye por el efecto, sino al contrario. Luego el mal es algo.

14. Todo lo que tiene el ser por su posición en un lugar es algo. Pero el mal es así: pues dice Agustín[27] que "el mal, si está puesto en su lugar, hace resaltar aún más lo bueno". Y no puede decirse que este ser del mal haya de entenderse por parte del bien en que está: puesto que el mal hace valer al bien, según la oposición que mantiene respecto del mismo, de conformidad con aquello de que "los opuestos se manifiestan mejor, colocados entre sí uno junto al otro"[28]. Luego el mal en cuanto mal es algo.

15. Dice el Filósofo[29] en la *Physica*, que todo cambio es de sujeto a sujeto; de sujeto a no sujeto, o bien de no sujeto a sujeto; y llama sujeto a lo que es mostrado por una afirmación. Ahora bien, cuando algo bueno se transforma en malo, no es un cambio de sujeto a no sujeto, ni de no sujeto a sujeto; pues estos cambios son generación y corrupción. Luego es un cambio de sujeto a sujeto; y así, parece que el mal es algo que existe afirmativamente.

---

22 Aristóteles, *Topica*, IV, 6, 128b 9.

23 Aristóteles, *Praedicamenta*, 11, 14a 23-25.

24 Cfr. Porfirio, *Isagoge*, "*De differentia*" (Minio Paluello, 16); Pedro Hispano, *Summulae logicales*, tr. 2, n. 13 (De Rijk, 21).

25 Aristóteles, *Metaphysica*, III, 8, 998b 26.

26 Un argumento semejante se halla en: San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 34, a. 2, q. 3, c. 4.

27 San Agustín, *Enchiridion ad Laurentium, sive De fide, Spe et Charitate*, c. 11 (PL 40, 236; CCL 46, 53). Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 48, a. 1, ob5.

28 Cfr. Aristóteles, *Rhetorica*, III, 17, 1418b 3-4, según la tradición de Germán el Alemán, obispo de Astorga de 1266 a 1272 (manuscrito de París, Biblioteca Nacional, lat., 16673, f. 145 ra).

29 Aristóteles, *Physica*, V, 2, 225a 37.

16. Dice el Filósofo[30] en *De generatione et corruptione*, que la corrupción de una cosa es la generación de otra. Pero el mal en cuanto mal es corruptivo, según afirma Dionisio[31] en *De divinis nominibus*. Luego el mal en cuanto mal es generativo de alguna cosa, y de este modo, es necesario que sea algo; puesto que todo lo que es generado, es generado desde algo.

17. El bien tiene razón de apetecible, puesto que el bien es lo que todas las cosas apetecen, como se dice en la *Ethica*;[32] y por la misma razón, el mal tiene razón de evitable. Pero sucede que algo significado negativamente se apetece naturalmente, y algo significado afirmativamente se le evita naturalmente, así como la oveja huye naturalmente ante la presencia del lobo, y apetece su ausencia[33]. Luego el bien es algo no más que el mal.

18. La pena en cuanto pena es justa; y lo que es justo es bueno[34]. Luego la pena en cuanto pena es algo bueno. Pero la pena en cuanto pena es algo malo: pues el mal se divide en pena y culpa[35]. Luego algún mal, en cuanto que es de este modo, es bueno. Pero todo lo bueno es algo. Luego el mal en cuanto mal es algo.

19. Si la bondad no fuese algo, nada sería bueno. Luego de manera semejante, si la malicia no es algo, nada es malo. Pero consta que muchas cosas son malas. Luego la malicia es algo.

20. Mas podría decirse que el mal no es un ente natural o de costumbre, sino un ente de razón. Pero en contra está lo que dice el Filósofo[36] en la *Metaphysica*, que lo bueno y lo malo están en las cosas, mientras que lo verdadero y lo falso están en el intelecto. Luego el mal no es sólo un ente de razón, sino que es algo que existe en las cosas naturales.

EN CONTRA

1. Dice Agustín[37] en *De civitate Dei*, que el mal no es alguna naturaleza, sino el nombre que recibe la falta de bien.

---

30 Aristóteles, *De generatione et corruptione*, I, 7, 318a 23.

31 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 20; PG 3, 717B; Dion. 243.

32 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 1, 1094a 2-3.

33 Ejemplo puesto por Avicena en *De anima*, I, c. 5 (f. 5 raC; Van Riet 86); IV, c. 1 (f. 17 vaB; Van Riet 7); IV, c. 3 (f. 19 rbA; Van Riet 38).

34 Cfr. San Agustín, *De libero arbitrio*, c. 18, n. 51 (PL 32, 1296; CCL 29; 305; CSEL 74, 132).

35 San Agustín, *De fide ad Petrum* (escrito apócrifo), c. 21, n. 64 (PL 40, 773); de Fulgencio (PL 65, 700A; CCL 91A, 751).

36 Aristóteles, *Metaphysica*, VI, 4, 1027b 25-27.

37 San Agustín, *De civitate Dei*, XI, c. 9 (PL 41, 325; CCL 48, 330; CSEL 40-1, 525).

2. En *Juan* (1, 3), se dice: "Todas las cosas fueron hechas por Él". Pero el mal no fue hecho por el Verbo, como dice Agustín[38]. Luego el mal no es algo.

3. Allí mismo[39] se dice más abajo: "Sin Él se hizo la nada", es decir el pecado, "pues el pecado es la nada, y los seres humanos se tornan la nada cuando pecan", como dice la *Glossa*[40] de Agustín a esta misma cita. Y por la misma razón, todo pecado nada. Luego el mal no es algo.

---

[38] San Agustín, *In Ioannis Evangelium*, trat. I, c. 1, n. 13 (PL 35, 1385; CCL 36, 7).

[39] *Juan*, 1, 3.

[40] "La *Glosa*, según Hugón (muerto en 1240), difiere de un Comentario, en que éste es una exposición que no atiende a la sintaxis de las palabras, sino a su sentido; mientras que la Glosa es una exposición de la opinión de algo, que no sólo se dirige a la opinión misma, sino además a las palabras. Por esto se justifica que, etimológicamente, glosa signifique 'lengua', pues se asemeja a la lengua de un doctor que no sólo persigue desentrañar el sentido de un texto, sino que además se ocupa de la explicación de algo literal"; G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII siècle*, París, 1909, p. 55, nota 2. Por otro lado, en las obras de Santo Tomás, la Glosa designa la interpretación de un pasaje de la Sagrada Escritura. Las Glosas eran de dos tipos: *ordinarias* e *interlineales*. La *Glosa ordinaria*, creada por Walfrido Estrabón (muerto en 849), consistía en un comentario histórico o teológico, principalmente a las obras de los Padres de la Iglesia; y en el caso de la Sagrada Escritura, las anotaciones se hacían a un lado o en el margen (de ahí que también se la conozca como *Glosa marginal*). En cambio, la *Glosa interlineal*, fue creada por Anselmo de Lyon (muerto en 1117). Esta glosa se ocupaba únicamente del significado de las palabras, y las anotaciones al texto de la Sagrada Escritura se escribían entre las líneas, de allí su nombre. La *Glosa media* de Gilberto Porretano y la *Glosa magna* de Pedro Lombardo no son sino ampliaciones de la *Glosa interlineal* de Anselmo de Lyon. Por cierto que se atribuye a éste mismo y a su hermano Raúl (muerto en 1136) una Glosa ordinaria a los Salmos y a las Cartas de San Pablo, y probablemente también las glosas a los evangelios de San Mateo, San Lucas y San Juan. Véase para ello: B. Smalley, "Gilberto Universalis, Bishop of London (1128-1134) and the problem of the Glosa ordinaria", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1935 (7), pp. 235-232; 1936 (8), pp. 24-60; A. Landgraf, "Familienbildung bei Paulinenkommentaren des 12 Jahrhunderts", *Biblica*, 1932 (13), p. 6. Walfrido Estrabón, tiene por autores también a Anselmo de Lyon (no confundirlo con San Anselmo de Canterbury, nacido en Aosta, y autor del famoso argumento anselmiano para demostrar la existencia de Dios) y a su hermano Raúl de Lyon. La primera prueba de esto es que la *Glosa ordinaria* a Mateo está ordenada por Raúl, y la Glosa sobre los Profetas está continuada por él, según afirma: A. Landgraf, "Neu aufgefundene Handschriften mit Werken aus dem Bereich Anselms von Laon", *Collectanea Franciscana*, Roma, 1945 (15), 177. La segunda prueba es que, por los antecedentes de la Glosa ordinaria, sólo pueden pertenecer a Anselmo de Lyon, según afirman: B. Smalley, "La Glossa ordinaria: Quelques prédécesseurs d'Anselmo de Laon", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1937 (9), pp. 363-400, así como R. M. Martin, "Oeuvres de Robert de Melun. Tome II. Questiones [theologice] de epistolis Pauli", *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, 1938 (fasc. 18), XXXV, s. La tercera prueba, y la más contundente, es la que proporciona el insigne medievalista Odom Lottin, quien hace unos cincuenta años, halló en la Biblioteca de Valenciennes, un códice del Comentario de Gilberto Porretano a algunas Epístolas de S. Pablo, cuyas glosas marginales

SOLUCIÓN

Lo malo tiene dos sentidos al igual que lo blanco. Pues, *de un modo*, blanco puede referirse al sujeto de la blancura; *de otro modo*, llamamos blanco a lo que es blanco en cuanto blanco, es decir, al accidente. Y, de manera semejante, el mal puede entenderse, *de un modo*, como lo que es sujeto del mal, y, en este sentido, es algo; *de otro modo*, puede entenderse como el mal mismo, y, en este sentido, el mal no es algo sino que es la privación misma de algún bien particular[41].

Para probarlo debemos hacer notar que el bien es, hablando propiamente, algo real en la medida en que es apetecible, pues, según el Filósofo[42] en la *Ethica*, los que dicen que el bien es lo que todas las cosas apetecen, lo han definido correctamente. Pero se dice que el mal es contrario al bien. De ello se sigue necesariamente que el mal es lo contrario a lo apetecible. Y lo que es contrario a lo apetecible no puede ser un ente. Y esto se debe a tres razones.

En primer lugar, ciertamente, puesto que lo apetecible tiene razón de fin; mas el orden de los fines es, por decirlo así, también el orden de los agentes. En efecto, en la medida en que algún agente es más elevado y más universal, en esa misma medida también el fin por el cual actúa es un bien más universal: pues todo agente actúa por un fin[43] y por algún bien. Y esto sucede claramente en las cosas humanas: pues el gobernador de una ciudad tiende a un bien particular, que es el bien de la ciudad. En cambio, el rey, que es superior al gobernador, tiende a un bien universal, principalmente, a la seguridad del reino entero. Luego no siendo propio de las causas agentes[44] proceder al infinito[45], sino que es

---

asignaban a Anselmo de Lyon la autoría de la *Glosa ordinaria*. Cfr. O. Lottin, "Nouveaux fragments théologiques de l'école d'Anselme de Laon", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1940 (12), nn. 52, 76.

En resumen, la *Glosa ordinaria* (que fue designada en la Escolástica del siglo XI con el nombre de *parva glosatura*), ya no puede seguir siendo considerada como obra de Walfrido Estrabón. El hecho de que dicha glosa se haya relacionado con el nombre de Estrabón, tendrá tal vez su explicación en el hecho de que Walfrido comentó por lo menos los cuatro primeros libros del Pentateuco, y sus Glosas al Génesis y al Éxodo –éstas nada más– pasaron fragmentariamente a la *Glosa ordinaria*. Cfr. J. Blic, "L'oeuvre exégétique de Walafrid Strabon et la Glossa ordinaria", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1949 (16), pp. 5-28. Sobre todo el tema de las innúmeras glosas, remitimos al lector a F. G. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, Letoucey et Ané, París, 1907-12, t. III, p. 1, cols. 256-257.

41 Quiere decir que el mal es accidental respecto a la cosa mala. El único modo de existir el mal es en algo, en otro, y no en sí mismo.

42 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 1, 1094a 2-3.

43 Aristóteles, *Physica*, II, 8, 196b 21-22; también sería conveniente consultar Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 2, co.

44 Léase: causas eficientes.

necesario llegar a una primera cosa que sea causa universal del ser, es necesario que, además, sea un bien universal al cual se reducen todos los bienes. Y éste bien universal no puede ser otro que aquello que es causa eficiente primera y universal. Esto es así porque, si lo apetecible mueve al apetito, y la primera causa de movimiento es necesariamente ella misma inmóvil[46], la causa eficiente primera y universal es necesariamente la primero y más universal de las cosas apetecibles, es decir, el bien primero y universal, que es causa de todas las cosas debido al amor de sí mismo. Por tanto, así como cualquier cosa real es necesario que proceda de una causa primera y universal de ser, así también cada cosa real es necesario que proceda de un bien primero y universal. Y como lo que la causa primera y universal de ser causa es un ser particular, aquello que el bien primero y universal causa sólo puede ser un bien particular. Por tanto, cualquier cosa real necesita ser un bien particular, y en virtud de que existe, no puede ser contrario al bien. De ello concluimos que el mal no es un ente real sino que es la privación de algún bien particular, una privación que está asociada con un bien particular.

En segundo lugar, porque cualquier cosa real tiene una inclinación y un deseo natural por aquello que le beneficia. Ahora bien, cualquier cosa que posee la característica de ser deseable es buena. Por tanto, cualquier cosa real posee conformidad con el bien, y el mal en cuanto tal no guarda armonía con el bien sino que se opone a éste. Por tanto, el mal no es una cosa real. Y si lo fuese, ni apetecería, ni sería apetecido por otro; y, por consiguiente, no tendría ninguna acción ni movimiento, puesto que nada actúa ni se mueve, a no ser porque apetece alcanzar su fin.

En tercer lugar, por el hecho de que el ser mismo le corresponde ser apetecible; de donde vemos que cada cosa por naturaleza apetece conservar su ser[47] y evita las cosas destructivas de su ser, y además las resiste en la medida de lo posible. Así pues, el ser mismo, en tanto apetecible, es bueno. En cambio el mal, que es universalmente contrario al bien, es además contrario al ser, y lo que es contrario al ser no puede ser algo real.

Por lo cual digo que el ser malo no es una cosa real, sino que aquello a lo que le acaece ser malo es algo real, puesto que el mal es sólo la privación de un bien particular, como por ejemplo, la ceguera misma no es un ente real, pero sí lo es el sujeto al que le alcanza la ceguera.

---

[45] Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, II, 2, 994a 1 ss.; así como Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 46, a. 2, ob7.

[46] Cfr. Aristóteles, *Physica*, VIII, 12, 258b 11-12; Tomás de Aquino, *In Physicam*, III, lect. 2, n. 6; Aristóteles, *Metaphysica*, XII, 7, 1072a 25.

[47] Cfr. Boecio, *De consolatione philosophiae*, III, pr. 11 (PL 63, 774B; CCL 94, 58; CSEL 67, 71), como dice Tomás de Aquino en *De veritate*, q. 21, a. 2.

RESPUESTAS

1. Algo se dice que es malo de dos modos: ciertamente, de un modo absoluto, y de otro modo relativo. Ahora bien, se dice malo absolutamente a lo que de suyo es malo; efectivamente, esto se da cuando algo es privado de algún bien particular del que depende su perfección, así como la enfermedad es algún mal para el animal, porque lo priva de la igualdad de humores[48] que se requiere para el perfecto ser del animal. Pero se dice que es malo relativamente a lo que no es malo de suyo, sino para alguno; puesto que, evidentemente, no es privado de algún bien del que dependa su perfección, sino de uno del que depende la perfección de otra cosa, así como el fuego está privado de la forma de agua, de la que no depende la perfección del fuego sino la perfección del agua; de donde el fuego no es malo de suyo, sino que es malo para el agua. Y de modo semejante, el orden de la justicia comporta la privación de un bien particular para alguien que peca, ya que el orden de la justicia requiere que aquel que peca sea privado del bien que apetece. Así pues, la pena misma es buena de suyo, pero es mala para la persona; y por esto se dice de Dios que crea el mal pero nos da su paz; puesto que para la pena no interviene el apetito del pecador, ni la voluntad del que recibe la paz coopera para hacerse la paz. Mas crear es hacer algo sin presuponer la existencia de nada. Y así es como la Sagrada Escritura afirme que Dios creó el mal, no en cuanto mal, sino porque se trata de algo que es bueno hablando absolutamente, y malo bajo un aspecto específico.

2. Propiamente hablando, bien y mal se oponen tal como se oponen posesión y privación de una cualidad; puesto que Simplicio[49] dice, en *In Predicamentis*, que se consideran cosas propiamente contrarias, cuando cada una de ellas está en concordancia con una misma naturaleza, como lo cálido y lo frío, o lo blanco y lo negro. Pero las cosas de las que una de ellas está en concordancia con la naturaleza, y la otra se aparta de la naturaleza, se oponen como la posesión y la privación de una cualidad, pero propiamente hablando no son contrarios. Y hay dos clases de privación: una consiste en la privación de ser, (por ejemplo, la muerte y la ceguera), y la otra consiste en un proceso que conduce a la privación (por ejemplo, la enfermedad, que es un proceso que conduce a la muerte, o como algún padecimiento ocular grave, que es un proceso que conduce a la ceguera). Y a las privaciones del segundo tipo las consideramos en ocasiones

---

[48] Sobre este tema, cfr. Averroes, *In Metaphysicam*, V, com. 25 (VIII, 133H) y M. Maimónides, *Doctor Perplexorum*, III, c. 11 (Justiniani, f. 75v).

[49] Simplicio, *In Predicamentis Aristotelis*, c. 11 (Kalbfleisch p. 417, 8 ss.; Pattin II, 572). Simplicio (muerto en 549): Filósofo ciliciano que brilló en Atenas en la primera mitad del siglo VI, y que enseñó el peripatetismo bajo un influjo neoplatónico. Escribió muchas obras, pero, sobre todo, es famoso por haber comentado fielmente las obras lógicas (*Praedicamenta*) y físicas (*De anima*, *Physica*, *De coelo*) de Aristóteles.

como *contrarios*, porque todavía conservan algo de lo que están siendo privadas, y es en este sentido que llamamos mal a un contrario, dado que permanece bueno parcialmente y no está completamente removido lo bueno.

3. A no ser que lo negro conservara algo de la naturaleza del color, no podría ser contrario al blanco, puesto que es necesario que los contrarios sean del mismo género[50]. Luego aunque esto, en lo cual conviene lo blanco con lo negro, no baste como motivo de contrariedad, no obstante, sin esto la contrariedad no puede existir; y de modo semejante, aunque aquello en lo cual conviene el mal con el bien no baste como motivo de contrariedad, no obstante, sin ello la contrariedad no puede existir.

4. Se dice que el mal es contrario al bien más en las cosas morales que en las naturales, porque las cosas morales dependen de la voluntad, y el objeto de la voluntad es el bien y el mal. Ahora bien, todo acto es nombrado por su objeto[51], y de éste recibe su clase[52]. Así pues, el acto de la voluntad, en cuanto que es llevado hacia el mal, recibe la razón y el nombre de malo; y este mal contraría propiamente al bien; y esta contrariedad pasa de los actos a los hábitos, en cuanto actos y hábitos se asemejan.

5. Las tinieblas no son el contrario de la luz, sino su privación; con todo, Aristóteles se sirve frecuentemente del nombre de contrario en vez del de privación, porque él mismo[53] dice que la privación, de algún modo, es un contrario, y que la primera contrariedad es la que existe entre privación y forma[54].

6. Nada de luz permanece cuando llegan las tinieblas, sino que sólo permanece lo que está en potencia respecto a la luz, que no es algo de las tinieblas sino su sujeto. Así pues, antes que el aire fuese iluminado, estaba sólo en potencia respecto a la luz. Y, propiamente hablando, la luz no es, ni se hace, ni se corrompe, sino que el aire iluminado se dice que es, o se hace, o se corrompe, según la luz.

7. Como dice Simplicio[55] en *In Predicamentis*, entre el mal y el bien, según se admite en las costumbres, se encuentra un medio; así como el acto indiferente es medio entre un acto vicioso y uno virtuoso.

---

50 Aristóteles, *Metaphysica*, X, 10, 1058a 10-11; *Topica*, IV, 3, 123b 3.

51 Cfr. Aristóteles, *De anima*, II, 6, 415a 18-20; Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 48, a. 2, ob2.

52 Del objeto depende determinar de qué clase de acto se trata todo acto.

53 Aristóteles, *Physica*, V, 2, 225b 3-4; *Metaphysica*, XI, 11, 1068a 5.

54 Aristóteles, *Metaphysica*, X, 6, 1055a 33; así como Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 48, a. 1, ad1.

55 Simplicio, *In Predicamentis Aristotelis* (Kalbfleisch p. 386, 24-26; Pattin II, 572).

8. Hablando del mal abstractamente, es decir, del mal mismo, no consideramos que sea causa eficiente de corrupción. Podemos decir que el mal así considerado, es más bien causa formal de la corrupción porque es la verdadera corrupción de lo bueno. Por ejemplo, decimos que la ceguera corrompe la vista, porque la ceguera es la verdadera corrupción o privación de la vista. Pero lo que es malo, si ciertamente es malo absolutamente, esto es, de suyo, ciertamente corrompe (conduce a algo a corromperse en acto y produce la corrupción como efecto), mas no actuando, sino por inactividad[56], es decir, por falta de una capacidad activa. Por ejemplo, cualquier semilla de mala calidad[57] es causa de una deficiencia en la capacidad de engendrar y de un parto monstruoso, resultado de una corrupción en el orden natural. Pero lo que no es absolutamente y de suyo malo causa la corrupción en la capacidad activa, mas no absolutamente sino en algo de ella.

9. Corromper formalmente no es mover ni actuar, sino ser corrompido; en cambio, corromper activamente es mover y actuar, pero de manera que todo lo que en ella[58] existe de acción o de movimiento, pertenece a la capacidad del bien, mas todo lo que en ella existe de defecto, pertenece al mal, sea cual sea el modo en que se tome; así como todo lo que de movimiento existe en la acción de cojear, procede de la capacidad de caminar, y la falta de rectitud de la tibia[59] procede de la curvatura de ésta[60]; y el fuego genera fuego en cuanto tiene tal forma, sin embargo, corrompe al agua una vez que a esta forma[61] se une tal privación[62].

10. La corrupción que procede de aquello que es malo absolutamente y de suyo, no puede ser natural, sino que más bien es un accidente de la naturaleza. Pero la corrupción que procede de lo que es malo relativamente puede ser natu-

---

56 Parece que esta respuesta fue tomada por el Aquinate de Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, II, tr. 13, c. 2, ad 2 (f. 67 rb). En la *Summa aurea* (escrita después de 1215 por Guillermo de Auxerre, también conocido como Guillermo el Altisiodorense, muerto en 1237), ha trabajado arduamente la Orden de Predicadores en Ottawa desde 1960, para alcanzar una edición crítica de ella. A propósito del contenido de esta obra, cfr. R. M. Martineu, "Le plan de la 'Summa aurea' de Guillaume d'Auxerre", *Études et recherches publiées par le Collège dominicain d'Ottawa*, II *Théologie*, *cahier* I, 1937, pp. 79-114.

57 Aristóteles, *Physica*, II, 14, 199b 3-7; Averroes, *In Physicam*, II, com. 82 (IV 80B); cfr. *De malo*, q. 16, a. 6.

58 La corrupción.

59 Hueso de la pierna.

60 Ejemplo de San Agustín, *De perfectione iusti hominis*, c. 2 (PL 44, 295; CSEL 42, 5), como afirma Tomás de Aquino, en *De veritate*, q. 24, a. 12, ob4.

61 La forma del fuego.

62 La del agua, que consiste en estar privada de la forma del fuego.

ral, como, por ejemplo, cuando el fuego corrompe al agua haciendo que ésta deje de ser lo que es. En este caso, el fuego se dirige a algo bueno absolutamente, es decir, la forma del fuego, y el fuego se ordena principalmente a que el fuego producido exista, y secundariamente a que el agua no exista, toda vez que la no existencia del agua es requerida para que el fuego exista.

11. La palabra del Filósofo tiene una dificultad, puesto que si mal y bien no están en un género, sino que son géneros, vana es la distinción de los diez predicamentos; y por esto, como dice Simplicio[63] en *In Predicamentis*, algunos de los que resuelven dijeron que la palabra del Filósofo ha de entenderse de modo que bien y mal son géneros de contrarios, es decir, de la virtud y del vicio, sin embargo, no pertenecen a un género contrario, sino que pertenecen a la cualidad. Pero esta exposición no parece conveniente, porque este tercer miembro no difiere del primero que pone, es decir que algunos contrarios, pertenecen a un solo género. Por lo cual, Porfirio[64] dice[65] que algunos de los contrarios son unívocos, y estos pertenecen: ya a un mismo género próximo, como lo blanco y lo negro pertenecen al género del color, que es el primer miembro de la división puesto por Aristóteles[66]; ya a géneros próximos opuestos, como la castidad y la deshonestidad, que están bajo la virtud y el vicio, que es el segundo miembro[67]; pero algunos son equívocos, como el bien que rodea a todos los géneros, así como también el ente, y de modo semejante el mal. Y por esto dice que bien y mal no están ni en un solo género, ni en varios, sino que ellos mismos son géneros, en la medida en que género puede decirse a lo que trasciende los géneros, como el ente y lo uno. Pero Simplicio[68] pone otras dos soluciones: *una* de las cuales es, que bien y mal se dicen géneros de contrarios, en cuanto que uno de los contrarios es defectivo[69] respecto del otro, como lo negro respecto de lo blanco, y lo amargo respecto de lo dulce; y, de este modo, todos los contrarios se reducen, de alguna manera, a bien y mal, en la medida en que todo defecto pertenece a la razón de mal. De donde también, en la *Physica*[70], se dice que los

---

63 Simplicio, *In Predicamentis Aristotelis* (Kalbfleisch p. 414, 26 ss.; Pattin II, 569).

64 Porfirio, nacido en Licópolis, Siria, en 233 d.C., y muerto en 305 d.C. Discípulo de Plotino en Roma, de quien recopiló las *Enéadas*, y ordenó otros escritos de su maestro. Desarrolló su actividad en Sicilia. Escribió muchas obras, pero han llegado pocas hasta nosotros, entre las cuales ha de mencionarse su: *Commentarium in Platonis Timaeum*, *Introductio in Categorias Aristotelis* ("*Isagoge*"), *Vita Plotini*, *Vita Phytagorae* y *Sententiae ad intelligibilia ducentia*.

65 Según Simplicio, *In Praedicamentis Aristotelis* (Kalbfleisch p. 414, 33 ss.; Pattin II, 569).

66 Cfr. Aristóteles, *Praedicamenta*, 11, 14a 19-25.

67 Cfr. Aristóteles, *Praedicamenta*, 11, 14a-b.

68 Simplicio, *In Praedicamentis Aristotelis* (Kalbfleisch p. 415, 20-34; Pattin II, 570).

69 Carece de lo que el otro tiene.

70 Aristóteles, *Physica*, I, 10, 189a 3-4.

contrarios siempre son comparados mutuamente como lo mejor y lo peor. La *otra* solución es esto que Aristóteles[71] dice conforme a la opinión de Pitágoras, quien puso dos órdenes de cosas; de los cuales uno está comprendido bajo el bien, y el otro bajo el mal. Pues muchas veces, la lógica se sirve de ejemplos no verdaderos según la opinión propia, pero probables según la opinión de otros[72]. Y así, según lo dicho anteriormente[73], es claro que no es necesario poner que el mal es algo.

12. Bien y mal son diferentes, sólo en asuntos morales, tomando en cuenta que sólo se considera algo como malo moralmente, cuando el acto mismo de la voluntad pretende algo malo, si bien es cierto que sólo podemos querer el mal por presentar alguna apariencia de bien.

13. Cada cosa es más mala que otra, no por acercarse a algo sumamente malo, ni por su diversa participación de alguna forma, como se dice que algo es más o menos blanco según su diversa participación de la blancura; sino que se dice que algo es más o menos malo según que más o menos sea privado de un bien, no ciertamente de un modo efectivo, sino de un modo formal. En efecto, el homicidio se dice mayor pecado que el adulterio, no porque corrompa más el bien natural del alma, sino porque remueve más la bondad del acto mismo: efectivamente, es más contrario al bien de caridad, por el que debe ser informado un acto virtuoso, el homicidio, que el adulterio.

14. Nada impide que el mal tenga una posición de lugar, según lo que de bueno se conserva en él, y que haga valer al bien por su oposición con él, en cuanto mal.

15. El sujeto que es mostrado por una afirmación, no sólo es contrario, sino además privación. En efecto, dice el Filósofo[74] allí mismo, que una privación es mostrada por una afirmación, como lo que carece; y, además, nada impide decir que un cambio de bien a mal es corrupción, de manera que, así, puede decirse que es un cambio de sujeto a no sujeto; sin embargo, cuando un hombre bueno por su virtud, se hace malo, existe un movimiento de cualidad a cualidad, como aparece claro por lo dicho anteriormente[75].

16. Como explica Dionisio[76], el mal es corruptivo en cuanto mal, pero no es generativo en cuanto mal, sino en cuanto conserva algo de bien.

---

[71] Simplicio, *In Praedicamentis Aristotelis* (Kalbfleisch p. 415, 30-34; Pattin II, 570).

[72] Aristóteles, *Topica*, I, 14, 105b 30-31.

[73] En la solución.

[74] Aristóteles, *Physica*, V, 2, 225b 3-5.

[75] *De malo*, q. 1, a. 1, ob15.

[76] *De malo*, q. 1, a. 1, ob16.

17. El no ser nunca es apetecido, sino en cuanto que por algún no ser, se conserva el propio ser; así como la oveja apetece la ausencia del lobo a causa de la conservación de su propia vida, y no huye ante la presencia del lobo, a no ser en cuanto que es corruptiva de su vida. Por lo cual, es evidente que el ente es apetecido esencialmente [*per se*], mas se rechaza accidentalmente [*per accidens*]; y el no ente se rechaza esencialmente, y se apetece accidentalmente; y, por esto, el bien en cuanto bien es algo; pero el mal en cuanto mal, es privación.

18. La pena en cuanto pena, es un mal para alguien; en cuanto justa, es un bien absolutamente. Y nada impide que lo que es un bien absolutamente, sea un mal para alguien; así como la forma del fuego es un bien absolutamente, pero es un mal para el agua.

19. Lo que es se dice de dos maneras[77]. De un modo, según que significa una naturaleza de los diez géneros; y así, el ente no es ni mal, ni privación, ni algo. De otro modo, según que se responde a la cuestión de *si es*; y así, el mal es, como también la ceguera es. Sin embargo, el mal no es algo, puesto que ser algo no sólo significa lo que se responde a la cuestión de *si es*, sino además, lo que se responde a la cuestión *qué es*[78].

20. Ciertamente, el mal está presente en las cosas, aunque lo está como privación mas no como entidad; con todo, está en la razón como algo pensado: y por esto, puede decirse que el mal es un ente de razón, y no de la cosa real, puesto que existe en el intelecto, mas no en la realidad; y esto mismo que es el ser pensado, según el cual se dice que algo es ente de razón, es bueno: puesto que es bueno comprender cosas.

---

[77] Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, V, 9, 1017a 22-35; como dice Tomás de Aquino en *Summa Theologiae*, I, q. 48, a. 2, ad2.

[78] Cfr. Aristóteles, *Analytica Priora*, I, 23, 78a 22.

ARTÍCULO 2
Si el mal existe en el bien[79]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Dice Dionisio[80], en *De divinis nominibus,* que el mal, ni es una cosa existente, ni se da en las cosas existentes; y esto lo demuestra por el hecho de que toda cosa existente es buena, mas no hay mal en lo bueno, luego no hay mal en las cosas existentes; y, así, parece ser claro que no hay mal en lo bueno.

2. Mas podría decirse que el mal se da en las cosas existentes y en lo bueno, en la medida en que la cosa es defectuosa, y no en la medida en que ésta es una cosa existente o buena. Pero en contra, todo defecto pertenece a la naturaleza del mal. Luego si el mal existe en alguna cosa existente en la medida en que la cosa es defectuosa, hay mal en la cosa existente en la medida en que la cosa existente es mala. Luego algún mal se presupone en una cosa existente para que la cosa pueda ser sujeto de mal; y la cuestión acerca del mal que es su sujeto volverá de nuevo. Y si la cosa existente, en la medida en que es deficiente, es el sujeto de este mal, será necesario presuponer algún otro mal, y así sucesivamente hasta el infinito. Por tanto debe tomarse la posición contraria, es decir, que el mal, si es que existe en una cosa existente, está en ella en cuanto existente y no en cuanto defecto. Y esto es contrario a lo que Dionisio[81] piensa.

3. Mal y bien son opuestos[82]. Pero uno de los opuestos no existe en el otro, así como lo frío no existe en el fuego. Luego el mal no existe en el bien.

4. Mas podría decirse que el mal no existe en el bien opuesto a él, sino en otro. Pero en contra, todo aquello que conviene a muchos, conviene a ellos por medio de una naturaleza. Pero el bien conviene a muchos, y de manera semejante, también al mal. Luego por una sola naturaleza común, el bien conviene a todos los bienes, y el mal a todos los males. Pero un mal comúnmente aceptado

[79] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I, q. 48, a. 3; *In II Sententiarum,* d. 34, a. 4; *Contra Gentes,* III, c. 11; *Compendium Theologiae,* I, c. 118. Asimismo, cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae,* II, d. 34, c. 4. Otro posible título para este artículo sería: si el mal se funda en el bien.

[80] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* c. 4, n. 20 (PG 3, 720B-D; Dion. 250-256). Cfr. Tomás de Aquino, *In De divinis nominibus,* c. 4, lect. 23.

[81] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* c. 4, n. 20 (PG 3, 720B-D; Dion. 250-256).

[82] Argumento tomado de Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* c. 4, n. 21 (PG 3, 721C; Dion. 261), como se desprende de la respuesta a esta objeción.

es opuesto al bien. Luego cualquier mal se opone a cualquier bien; y así, si algún mal existe en algún bien, se sigue que un opuesto existe en su opuesto.

5. Agustín[83] dice en *Enchiridion*, que en esto de que el mal existe en el bien, falla la regla de los Dialécticos que dice que los contrarios no pueden existir al mismo tiempo. Mas no fallaría si el mal no existiese en el bien opuesto a él. Luego del hecho de que el mal existe en el bien, se sigue que un opuesto existe en su opuesto, lo cual es absolutamente imposible, puesto que todos los opuestos incluyen en sí mismos una contradicción; y las cosas contradictorias no pueden existir al mismo tiempo[84]. Luego el mal no existe en el bien.

6. Todo lo que existe en otro, o bien es causado por el sujeto, a manera de accidente natural, tal como el calor es causado por el fuego, o bien es causado por algún agente exterior, tal como el calor del agua es causado por el fuego, que es un accidente no natural[85]. Luego si el mal existe en el bien, o bien es causado por el bien, o bien por algo distinto de éste. Pero no puede serlo por el bien, porque el bien no puede ser causa del mal, según aquello de *Mateo* (7, 18): "El árbol bueno no puede producir frutos malos". Y tampoco puede ser causado por algo distinto del bien, puesto que esto, o bien es un mal, o bien es un principio común al mal y al bien. Pero un mal no causado por el bien no puede ser la causa del mal que existe en el bien; porque así se seguiría que no todo binario tendría ante sí la unidad. Y tampoco puede suceder que lo sea un principio común al bien y al mal; porque lo mismo no produce cosas diversas y de distintas formas según lo mismo[86]. Luego el mal no puede existir en el bien de ningún modo.

7. Ningún accidente disminuye o corrompe al sujeto en el que está. Pero el mal disminuye o corrompe al bien. Luego el mal no existe en el bien.

8. Así como el bien mira al acto, así el mal, por el contrario, mira a la potencia; de donde el mal no se encuentra sino en aquellas cosas que están en potencia, como se dice en la *Metaphysica*[87]. Pero el mal está en potencia como también cualquier privación. Luego el mal no existe en el bien, sino en el mal.

---

[83] San Agustín, *Enchiridion ad Laurentium*, c. 14 (PL 40, 238; CCL 46, 55). Compárese además con Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 34, c. 5, n. 1.

[84] Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 15, 1011b 21.

[85] Objeción extraída de Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 21 (PG 3, 721C-D; Dion. 262 ss.).

[86] Aristóteles, *De generatione et corruptione*, II, 10, 336a 26-27, como se afirma por ejemplo en Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 32, q. 2, a. 3, ob3.

[87] Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 10, 1051a 19-21.

9. Bien es lo mismo que fin, como se dice en la *Metaphysica*[88], y en la *Physica*[89]. Y la forma y el fin coinciden en lo mismo, como se dice en la *Physica*[90]. Pero la privación de la forma sustancial excluye la forma de la materia. Luego no deja algún bien. Luego dado que la privación existe en la materia y tiene razón de mal, parece que no todo mal existe en el bien.

10. Cuanto más perfecto es algún sujeto, tanto más lo es el accidente que se encuentra en él; así como cuanto más perfecto es el fuego, tanto más caliente es. Luego si el mal existe en el bien como en su sujeto, se seguiría que, cuanto más perfecto es el bien, tanto más lo es el mal que existe allí, lo cual es imposible.

11. Todo sujeto es conservativo del accidente. Pero el mal no es conservado por el bien como en su sujeto, sino más bien es destruido. Luego el mal no existe en el bien como en su sujeto.

12. Todo accidente da nombre a su sujeto. Luego si el mal existe en el bien, dará nombre al bien; y así, se sigue que el bien es mal, lo cual es contrario a lo que se dice en *Isaías* (5, 20): "¡Ay de los que llaman bien al mal!".

13. Lo que no es ente no existe en algo. Pero el mal no es ente. Luego no existe en el bien.

14. Así como el defecto es de la razón de mal, así también la perfección es de la razón de bien. Pero el mal no existe en algo perfecto, siendo corrupción. Luego el mal no existe en el bien.

15. El bien es lo que todos apetecen[91]. Pero lo que es sujeto de mal no es apetecible, pues nadie apetece vivir en la desgracia, como se dice en la *Ethica*[92]. Luego lo que es sujeto de mal, no es bueno.

16. Nada daña sino a su opuesto. Luego si el mal no existe en el bien opuesto a él, sino en algún otro bien, no lo dañará, y así, no tendrá razón de mal; puesto que, en tanto que algo es malo, daña al bien, como dice Agustín[93] en *Enchiridion*, y en *De natura boni*[94]. Mas, no puede existir en el mal opuesto a él. Luego en ningún bien existe el mal.

---

88 Aristóteles, *Metaphysica*, V, 2, 1013b 25-26.

89 Aristóteles, *Physica*, II, 5, 195a 23-24.

90 Aristóteles, *Physica*, II, 11, 198a 25-26.

91 Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 1, 1094a 2-3.

92 Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, IX, 11, 1170a 22-23.

93 San Agustín, *Enchiridion ad Laurentium*, c. 12 (PL 40, 237; CCL 46, 54).

94 San Agustín, *De natura boni*, c. 6 (PL 42, 554; CSEL 25-2, 858).

EN CONTRA

1. Dice Agustín[95] en *Enchiridion*, que el mal no puede existir sino en el bien.

2. El mal es privación del bien, como dice Agustín[96]. Pero la privación determina al sujeto para sí, pues la negación existe en el sujeto, como se dice en la *Metaphysica*[97]. Luego el mal determina al sujeto para sí. Pero todo sujeto, siendo un existente, es bueno, puesto que bien y ente son convertibles[98]. Luego el mal existe en el bien.

SOLUCIÓN

El mal no puede ser sino en el bien. Para cuya mejor comprensión debe saberse, que acerca del bien, corresponde hablar de dos modos: *de un modo*, acerca del bien absolutamente; *de otro modo*, en la medida en que se habla de este bien, como un hombre bueno, o un ojo bueno. Luego hablando del *bien absolutamente*, el bien posee una amplísima extensión, incluso más amplia que el ente, como gustaba de afirmar Platón[99]. Pues siendo el bien aquello que es apetecible, lo que en sí mismo es apetecible es bueno en sí mismo[100], y por esto es fin. Pues del hecho de que, al apetecer un fin, apetezcamos aquellas cosas que se ordenan a ese fin, se sigue que aquellas cosas que se ordenan al fin, por esto mismo que se ordenan al fin o al bien, obtienen su razón de bien: de donde, las cosas útiles están comprehendidas bajo la división del bien[101]. Ahora bien, todo lo que está en potencia con respecto al bien, por esto mismo que está en potencia del bien se ordena al bien; toda vez que al ser en potencia no le competa otra cosa que ordenarse al acto. Luego está claro que aquello que está en potencia, por esto mismo que está en potencia, tiene razón de bien. Luego todo sujeto en cuanto que está en potencia respecto de cualquier perfección, incluso la materia prima, por esto mismo que está en potencia, tiene razón de bien. Y puesto que los pla-

---

95 San Agustín, *Enchiridion ad Laurentium*, c. 14 (PL 40, 238; CCL 46, 55). Véase también *De Nuptiis et Concupiscentia ad Valerium Comitem*, II, c. 28, n. 48 (PL 44, 464; CSEL 42, 303), como afirma Tomás de Aquino en *Summa Theologiae*, I, q. 49, a. 1, sc; así como Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 34, c. 4, n. 1-2.

96 San Agustín, *Enchiridion ad Laurentium*, c. 11 (PL 40, 236; CCL, 46, 53).

97 Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 3, 1004a, 15-16.

98 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 6, 1096a 23-24.

99 Sobre este punto, cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, I, d. 8, q. 1, a. 3; *De veritate*, q. 21, a. 2, ob2; *In De divinis nominibus*, c. 3, lect. 1; *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 2; *In De causis*, prop. 4.

100 Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 1, 1094a 2-3.

101 Cfr. San Ambrosio, *De officiis ministrorum*, I, c. 9 (PL 16, 31 [35]), como afirma Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 6.

tónicos[102] no distinguían entre materia y privación, los que ponen la materia como no ente, decían que el bien se extiende a más cosas que el ente.

Y este camino parece haber seguido Dionisio[103] en *De divinis nominibus*, quien ordena de antemano el bien al ente. Y aunque la materia se distinga de la privación, y no sea no ente sino por accidente[104], aun así esta consideración es verdadera en cuanto a algo, puesto que la materia prima no se dice ente sino en potencia, y tiene el ser absolutamente por la forma; pero tiene la potencia por sí misma; y toda vez que la potencia pertenece a la razón de bien, como se ha dicho[105], se sigue que el bien le corresponde por sí misma.

Ahora bien, aunque cualquier ente, ya sea en acto o en potencia, pueda decirse bueno absolutamente, no obstante, no por esto mismo cualquier cosa es *algo bueno*; así como si algún hombre es bueno absolutamente, no se sigue que sea un buen citaredo[106], sino sólo cuando posee la perfección en el arte de tocar la cítara. Así, pues, aunque el hombre, según esto mismo que es hombre, sea algo bueno, sin embargo no por esto mismo es un hombre bueno, sino que, lo que hace bueno a cada uno, es propiamente su virtud. En efecto, la virtud es la que hace bueno al que la posee, según afirma el Filósofo[107] en la *Ethica*. Ahora bien, la virtud es lo último de la potencia de la cosa, como se dice en *De caelo et mundo*[108]. Por lo cual es evidente que, entonces, se dice de alguna cosa que es algo bueno, cuando tiene su propia perfección, como hombre bueno cuando tiene su perfección de hombre, y ojo bueno cuando tiene su perfección de ojo.

Luego, según lo dicho anteriormente, está claro que lo bueno se dice de tres modos. En efecto, *de un modo*, la perfección misma de la cosa se dice bien de ella, como la agudeza visual se dice bien del ojo, y la virtud se dice bien del hombre. *De un segundo modo*, se dice bien a la cosa que tiene su perfección, así como el hombre virtuoso, y el ojo que ve con agudeza. *De un tercer modo*, se dice bueno al sujeto mismo según que está en potencia de la perfección, así como el alma está en potencia de la virtud, y la sustancia del ojo está en poten-

---

102 Como refiere Aristóteles en *Physica*, I, 15, 191b 35-192a 1, según interpretación de Averroes, *Physica*, I, com. 79 (IV, 44M); la cual es seguida por Tomás de Aquino, *In De divinis nominibus*, c. 3, lect. única.

103 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 3 (PG 3, 697A; Dion. 158), como refiere Tomás de Aquino, *In De causis*, prop. 4; cfr. además, *In De divinis nominibus*, c. 4, lect. 2.

104 Cfr. Aristóteles, *Physica*, I, 15, 192a 4-5.

105 En la solución.

106 El que canta acompañándose de la cítara.

107 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 6, 1106a 15 y 22.

108 Aristóteles, *De caelo*, I, 25, 281a 14, según la traducción árabe-latina (Averroes, V, 78L), como apunta Tomás de Aquino, *In De caelo*, I, c. 25, n. 4.

cia de la agudeza visual. Y, ya que el mal, como se dijo antes[109], no es sino la privación de la debida perfección, y la privación no se da sino en el ente en potencia, porque decimos que se priva lo que por naturaleza ha de tener algo y no lo tiene[110], se sigue que el mal está en el bien, en cuanto el ente en potencia se dice bueno.

Ahora, el bien que es una perfección, está privado de mal, de donde en tal bien no puede existir el mal. Mas el bien que está compuesto de sujeto y perfección es debilitado por el mal una vez que la perfección es eliminada y permanece el sujeto; así como la ceguera priva de la capacidad de ver, y debilita al ojo que ve, y existe en la sustancia del ojo, o incluso en el animal mismo como en su sujeto.

De donde si existe algún bien que es acto puro, sin mezcla de ninguna potencia, del modo en que lo es Dios, en tal bien de ningún modo puede existir el mal.

RESPUESTAS

1. Dionisio no se propone que no haya mal en el existente, como una privación en el sujeto, sino que, así como no hay algo que existe por sí mismo en el sujeto, así también no hay algo que existe positivamente en él.

2. Cuando se dice que el mal existe en el existente en cuanto defecto, esto puede entenderse de dos modos. *De un modo*, en cuanto que ello designa alguna concomitancia[111], y de este modo es verdad lo que se dice, por el modo de hablar con que pudiera decirse, que lo blanco existe en el cuerpo, en cuanto que el cuerpo es blanco. *De otro modo*, en cuanto que ello designa una razón que preexiste en el sujeto, y de este modo, el argumento es procedente.

3. El mal no se opone al bien en el que está, pues existe en el bien que está en potencia. Ahora bien, el mal es privación, mas la potencia no se opone ni a la privación ni a la perfección, sino que sirve de substrato a ambas. Sin embargo, Dionisio[112], en *De divinis nominibus*, se sirve de este argumento para mostrar que el mal no existe en el bien como algo que existe.

4. Dicho argumento posee varios defectos. Pues, *en primer lugar*, cuando se dice que aquello que conviene a muchos, conviene a ellos según una naturaleza común, es verdad en aquellas cosas que se predican de muchos unívocamente. Mas el bien no se predica unívocamente de todos los bienes, como tampoco el

---

109 Artículo 1.

110 Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, V, 20, 1022b 27-29, como aparece en Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 28, q. 1, a. 2, ad2.

111 Cuando el defecto es algo concomitante al ente en el que se da.

112 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 21 (PG 3, 721C; Dion. 261).

ente se predica unívocamente de todos los entes, aunque ambos[113] abarquen todos los géneros. Y por esta razón, Aristóteles[114] muestra en la *Ethica*, que no existe una idea común de bien. *En segundo lugar*, puesto que, aceptado que el bien se dijera unívocamente, y aun el mal, no obstante, siendo el mal una privación, no se dice de muchos conforme a una intención. *En tercer lugar*, aceptado que tanto bien como mal fuesen unívocos, y que cada uno significase alguna naturaleza, ciertamente, podría decirse que la naturaleza común del mal se opondría a la naturaleza común del bien. Sin embargo, no sería conveniente que cualquier mal se opusiese a cualquier bien; así como el vicio en general se opone a la virtud en general: pero no cualquier vicio a cualquier virtud, pues la intemperancia no se opone a la liberalidad.

5. En esto de que el mal existe en el bien, no falla la regla de los Dialécticos conforme a la verdad de la cosa; puesto que el mal no existe en el bien opuesto a él, como se ha dicho, sino que falla conforme a la apariencia, en la medida en que el mal absolutamente considerado y el bien, parecen guardar oposición.

6. El mal, no existiendo en el sujeto, como un accidente natural, no es causado por el sujeto, como tampoco la privación es causada por la potencia. Por otra parte, tampoco posee una causa exterior por sí, sino sólo por accidente, como quedará claro cuando se investigue[115] acerca de la causa del mal.

7. El mal no está como en su sujeto en el bien que disminuye o corrompe, sino sobre todo en el bien, en la medida en que el bien se dice ente en potencia.

8. Aunque el acto en sí sea bueno, no obstante, no se sigue que la potencia en sí sea mala, sino la privación que se opone al acto. La potencia, por esto mismo que se ordena al acto, posee razón de bien, como se ha dicho[116].

9. En dicho argumento existen varios defectos. Pues, *en primer lugar*, aunque el fin sea bueno en sí, no obstante no sólo el fin es bueno, sino que, además, aquellas cosas que se ordenan al fin, por este mismo orden poseen razón de bien, como se ha dicho[117]. *En segundo lugar*, puesto que, aunque algún fin se identifique con su forma, sin embargo no se sigue que todo fin sea forma; pues en algunos casos, aun la operación misma o el resultado de ella es fin, como se dice en la *Ethica*[118]. Y *por otra parte*, habiendo sido creado, de algún modo, el fin del artista, la disposición hacia una forma es fin en las artes que disponen de una materia; y la materia misma, según que es producida por un arte divino, por

---

[113] Bien y ente.

[114] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 6, 1096a 17-34.

[115] Véase *De malo*, q. 1, a. 3.

[116] En la solución.

[117] En la solución.

[118] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 1, 1094a 3-5.

esta razón, es bien y fin, en la medida en que la acción del creador se termina con la misma.

10. Dicho argumento es procedente tratándose de los accidentes que se desprenden de la naturaleza del sujeto, como el calor se desprende de la naturaleza del fuego; de otro modo, sin embargo, pertenece al accidente el apartarse de la naturaleza, como la enfermedad. En efecto, si la enfermedad es un accidente del animal, no se sigue que cuanto más fuerte sea el animal, tanto más enfermo es, sino que tanto más fuerte sea, menos enfermo es; y el mismo argumento va para cualquier mal. Sin embargo, puede decirse que, cuanto algo está más en potencia, y es más apto para el bien, tanto más malo es para eso mismo ser privado del bien. Ahora, el bien que es sujeto de mal es potencia; y así, de algún modo, cuanto mayor es el bien que es sujeto de mal, tanto mayor es el mal.

11. El sujeto conserva el accidente que naturalmente existe en él. Pero el mal no existe en el bien como lo que inhiere naturalmente en el bien; y, sin embargo, el mal no podría existir si fuese destruido totalmente el bien.

12. Como Agustín[119] sostiene en su *Enchiridion*, la opinión del profeta es contra aquellos que dicen que el bien, en cuanto bien, es mal; mas no contra aquellos que dicen que algo es bueno conforme una cosa, y malo conforme a otra.

13. El mal no se dice que existe en el bien como algo dicho positivamente, sino como privación.

14. No sólo lo que es perfecto tiene razón de bien, sino también lo que está en potencia de la perfección; y el mal existe en dicho bien.

15. Lo que es sujeto para la privación, aunque no sea apetecible por el hecho de que está bajo la privación, no obstante es apetecible por el hecho de que está en potencia de la perfección; y el bien existe según esta razón.

16. El mal daña al bien compuesto de potencia y acto, en cuanto que lo despoja de su perfección; además, daña al bien mismo que está en potencia, no como algo que lo despoja de él, sino en cuanto que es la misma supresión o privación de la perfección a la cual se opone.

---

[119] San Agustín, *Enchiridion ad Laurentium*, c. 13 (PL 40, 237; CCL 46, 55).

ARTÍCULO 3
Si el bien es causa del mal[120]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Se dice[121] en *Mateo* (7, 18): "No puede el árbol bueno producir frutos malos". El fruto se dice efecto de la causa. Luego el bien no puede ser causa del mal.

2. El efecto tiene semejanza con su causa; pues todo agente actúa semejante a sí[122]. Pero la semejanza del mal no preexiste en el bien. Luego el bien no es causa del mal.

3. Aquello que pertenece a las cosas causadas, preexiste sustancialmente en las causas. Luego si el mal es causado por el bien, el mal preexiste sustancialmente en el bien, lo cual es imposible.

4. Un opuesto no es causa del otro. Pero el mal se opone al bien. Luego el bien no es causa del mal.

5. Dice Dionisio[123] en *De divinis nominibus*, que el mal no procede del bien; y si procede del bien, no es un mal.

6. Mas podría decirse que un bien, en tanto está defectuoso, es causa del mal[124]. Pero en contra, todo defecto tiene naturaleza de mal. Luego si el bien en cuanto defectuoso es causa del mal, se sigue que el bien es causa del mal en cuanto que posee de antemano en sí algún mal; y entonces habría que volver de nuevo a la cuestión acerca del mal. Luego, o se procede al infinito, o será conveniente volver a un primer mal que sea causa del mal, o necesitaremos afirmar que el bien en cuanto tal es causa del mal.

---

[120] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 49, a. 1; I-II, q. 75, a. 1; *In II Sententiarum*, d. 34, a. 3; *Contra Gentes*, II, c. 41; II, c. 10; *In De divinis nominibus*, c. 4, lect. 22.

[121] Argumento que parece haber sido extraído de Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 21 (PG 3, 721C; Dion. 262).

[122] Así se expresa Tomás de Aquino en varios lugares: v.g. *In II Sententiarum*, d. 18, q. 2, a. 1, ad4; *Contra Gentes*, I, c. 49; II, c. 46. Cfr. Aristóteles, *De generatione et corruptione*, I, 7, 324a 10-11; *De anima*, II, 23, 424a 1-2.

[123] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 19 (PG 3, 716b) según traducción de Sarraceno (Dion. 234).

[124] Cfr. San Agustín, *De civitate Dei*, XII, c. 7 (PL 41, 355; CCL 48, 362; CSEL 40-1, 577).

7. Mas podría decirse que aquel defecto que preexiste en el bien, según que es causa del mal, no es un mal en acto sino defectibilidad o potencia para un defecto. Pero en contra, dice el Filósofo[125] en la *Physica*, que las causas según la potencia, se comparan a los efectos según la potencia, y las causas según el acto, se comparan a los efectos según el acto. Luego por que es algo que puede ser un defecto, lo que es mal en acto, no es causa del defecto en acto.

8. El efecto se produce siempre que exista causa suficiente[126], puesto que la razón de ser de la causa es que haga al efecto ser lo que debe. Pero no siempre que existe defectibilidad en alguna criatura encontramos en ella mal en acto. Así, pues, supongamos que haya algo defectible[127] que todavía no falta en el instante que existe A, pero falta en acto en B. Luego, o bien sobreviene en B algo que no existía en A, o no sobreviene nada. Si no sobreviene nada, no faltará en B, así como no faltaba en A. Mas si algo fue añadido, o es bueno o malo. Si es malo, habrá que proceder al infinito como antes[128]; si es bueno, entonces lo bueno, en cuanto que es de este modo, es causa del mal; y así se sigue que un mayor bien es causa de un mayor mal, y el sumo bien causa del sumo mal. Luego lo no bueno, en cuanto que es defecto, es causa del mal.

9. Todo bien, en cuanto que es creado, puede fallar. Luego si el bien en cuanto que puede fallar, es causa del mal, se sigue que el bien, en cuanto que es creado, es causa del mal. Pero el bien creado siempre permanece creado. Luego siempre será causa del mal, lo cual es inconveniente.

10. Si el bien, en cuanto que falla en acto o en potencia, es causa del mal, se sigue que Dios, quien de ningún modo falla en acto ni en potencia, no puede ser causa del mal: lo cual es contrario a lo que se dice en *Isaías* (45, 5): "Yo soy Yahvé el que creó las tinieblas"; y *Amós* (3, 6): "¿Habrá en la ciudad calamidad cuyo autor no sea Yahvé?"[129]. Luego el bien, en cuanto que falla, no es causa del mal.

11. Así como se relaciona la perfección con el bien, así también se relaciona el defecto con el mal. Luego cambiando los términos, se tiene que, así como se relaciona el defecto con el bien, así también se relaciona la perfección con el mal. Pero algún defecto, en cuanto defecto, es causa del bien; así como la fe en cuanto visión enigmática[130] que pertenece a un defecto de la visión, es causa del

---

125 Cfr. Aristótles, *Physica*, II, 6, 195b 27-28.

126 Cfr. Pedro Lombardo, *Summulae logicales*, tr. 5, n. 19 (De Rijk 67).

127 Susceptible de faltar.

128 Véase *De malo*, q. 1, a. 3, ob6.

129 Dice la Vulgata: "¿Habrá en la ciudad calamidad cuyo autor no sea Yahvé?".

130 Cfr. *Glosa* de Pedro Lombardo a *1 Corintios*, 13, 12 (PL 191, 1662A) y Pedro Lombardo, *Sententiae*, III, d. 26, c. 4.

mérito. Luego el bien puede ser causa del mal en cuanto perfección y no en cuanto defecto.

12. Para operar se requieren tres cosas: una razón dirigente, una voluntad ordenante, y una facultad ejecutante. Pero el defecto de la razón, que es la ignorancia, excusa del mal, es decir, de la culpa, y así no es causa del mal; y de modo semejante excusa el defecto de la facultad, que es la enfermedad. Luego también el defecto de la voluntad excusa. Luego la voluntad, en cuanto falta al bien, no es causa de mal.

13. Si la voluntad, en cuanto que falla, es causa del mal, entonces, o bien lo es en cuanto se aparta del bien que debe existir en ella, y esta cosa es una pena, y así la pena precedería a la culpa[131]; o bien, en cuanto se aparta del bien que no debe existir en ella, y de tal defecto no se sigue ningún mal; pues no se sigue mal alguno en la piedra, por el hecho de no tener capacidad visiva. Luego ningún bien es causa de mal, en cuanto que falla.

14. Mas podría decirse que el bien, en cuanto que es de este modo, puede ser causa de mal, pero por accidente. Pero en contra, la acción accidental del agente llega al efecto, así como la acción del que excava un sepulcro llega a encontrar un tesoro[132]. Luego si el bien es causa accidental del mal, se sigue que la acción del bien alcanza el mal mismo, lo que parece inconveniente.

15. El que hace algo ilícito sin intención, no peca, como si alguien intenta golpear a su enemigo y golpea a su padre[133]. Mas lo que no pretendía hacer uno mismo, tiene causa accidental. Luego si el mal no tiene sino una causa accidental, se sigue que nadie peca al hacer algo mal; lo cual es inconveniente.

16. Toda causa accidental, se reduce a una causa por sí[134]. Luego si el mal tiene una causa accidental, parece seguirse que el mal tendría una causa por sí.

17. Aquello que procede accidentalmente, procede más en pocas cosas[135]. Pero el mal procede en muchas, pues, como se dice en *Eclesiastés* (1, 15): "El número de necios es infinito". Luego el mal tiene una causa por sí, y no por accidente.

18. La naturaleza es causa por sí de aquellas cosas que se producen naturalmente, como se dice en la *Physica*[136]. Pero algunas cosas malas se producen

---

131 Lo que, según San Agustín, es imposible: cfr. *De libero arbitrio*, III, c. 18, n. 51 (PL 32, 1296; CCL 29, 305; CSEL 74, 132).

132 Ejemplo de Aristóteles, *Metaphysica*, V, 22, 1025a 16-17.

133 También es ejemplo de Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, V, 13, 1135a 28-30.

134 Cfr. Aristóteles, *Physica*, II, 10, 198a 5-9.

135 Aristóteles, *Physica*, II, 8, 197a 5-8.

136 Aristóteles, *Physica*, II, 1, 192b 20-23.

naturalmente, a saber, corromperse y envejecer, como se dice en la *Physica*[137]. Luego no debe decirse que el bien sea causa accidental del mal.

19. El bien es acto y potencia[138]. Pero lo neutro[139] es causa de mal, pues la forma que es acto es quitada por el mal; mas el bien que es potencia se encuentra en relación con ambos, es decir, con el bien y el mal. Luego ningún bien es causa de mal.

EN CONTRA

1. Dice Agustín[140] en su *Enchiridion*, que el mal no puede originarse sino del bien.

2. Dionisio[141] dice, en *De divinis nominibus*, que el bien es principio y fin de todos los males.

SOLUCIÓN

Debemos afirmar que la causa del mal es el bien, suponiendo que el mal pudiera tener una causa. Pues debemos sostener que el mal no puede tener una causa propia o por sí. Y esto resulta evidente debido a tres razones. Sin duda, *en primer lugar*, porque aquello que tiene una causa por sí, es buscado por sí mismo. En efecto, lo que se produce sin la intención del agente, no es un efecto por sí, sino por accidente; así como la excavación de un sepulcro accidentalmente es causa del hallazgo de un tesoro, cuando se produce sin la intención del que cava el sepulcro. Mas el mal, en cuanto tal, no puede ser buscado, ni de algún modo querido o deseado, puesto que todo lo apetecible tiene razón de bien, al cual se opone el mal en cuanto tal. De donde vemos que nadie hace algún mal, a no ser el que intenta algo que le parece bueno[142], como al adúltero le parece un bien el que disfrute lo que procede de un deleite sensible, y por esto comete adulterio. Por tanto, sólo queda concluir el mal no tiene una causa por sí.

---

137 Aristóteles, *Physica*, V, 10, 230a 26-28.

138 Este argumento parece haber sido tomado de Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 10, 1051a 4 ss.

139 Lo que no es ni bueno ni malo.

140 San Agustín, *Enchiridion ad Laurentium*, c. 14 (PL 40, 238; CCL 46, 56). Cfr. además, *De Nuptiis et Concupiscentia ad Valerium Comitem*, II, c. 28, n. 48 (PL 44, 464; CSEL 42, 303), como refieren Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 49, a. 1, sc, y Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 34, c. 4, n. 1-2.

141 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 31 (PG 3, 732B) según traducción de Sarraceno (Dion. 303-304).

142 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 19 (PG 3, 716C; Dion. 236); n. 31 (PG 3, 732B; Dion. 304), como se afirma más abajo en *De malo*, q. 3, a. 2, ob1.

En segundo lugar, porque todo efecto por sí, es de algún modo semejante a su causa, ya sea porque tiene su misma naturaleza, como en los agentes unívocos, o porque se aparte de ella, como en los agentes equívocos[143]; pues toda causa agente actúa en conformidad con lo que es en acto[144], y esto pertenece a la naturaleza del bien. De donde, el mal en cuanto tal, no se asemeja a su causa agente, en aquello de lo cual la causa es propiamente causa. Queda por tanto concluir que el mal no tiene causa por sí.

En tercer lugar, aparece lo mismo, por que toda causa por sí, mantiene un cierto y determinado orden con respecto a su efecto. Mas lo que se produce según un orden no es un mal, sino que el mal tiene lugar cuando se pasa por alto el orden[145].

Sin embargo, es necesario que el mal, de algún modo, tenga una causa. Lo cual es evidente porque, toda vez que el mal no es una cosa que exista intrínsecamente, sino algo que inhiere como privación (entendida como un carecer de aquello que la naturaleza ha dispuesto que esté presente y no lo está[146]), el ser malo no está presente naturalmente en aquello en lo cual inhiere. Pues si algo carece de alguna cosa naturalmente, no puede decirse que sea mal suyo, así como no es un mal para el hombre el no tener alas, ni para una piedra el no tener capacidad de ver, porque ésa es su naturaleza. Mas todo ente que no inhiere en algo naturalmente, es necesario que tenga alguna causa, pues el agua no sería cálida a no ser por alguna causa. De aquí se concluye que todo mal tiene alguna causa, pero por accidente[147], ya que no puede tener una causa por sí. Pero todo lo que existe por accidente, se reduce a lo que existe por sí. Y si el mal no tiene una causa por sí, como se ha dicho, entonces sólo el bien tiene una causa por sí. Y la causa por sí del bien, no puede ser sino el bien, toda vez que la causa por sí, causa lo semejante a ella. Por tanto, podemos concluir que el bien es la causa por accidente de cualquier mal. Asimismo el mal, en tanto que es un bien defectuoso, puede ser causa del mal. Sin embargo, es necesario caer en la cuenta de que la primera causa del mal no es un mal, sino un bien.

Luego existe una doble manera por la que el mal es causado por el bien. *Por un lado,* el bien es causa del mal en cuanto que es algo deficiente; *por otro*, en cuanto que es accidentalmente. Lo cual se manifiesta, ciertamente, de un modo

---

143 Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 8, 1034a 21-23; Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 11, a. 2.

144 Cfr. Aristóteles, *Physica*, III, 4, 202a 11; Averroes, *In Physicam*, III, com. 17 (IV, 92 D); *In De anima*, III, com. 4 (VI1, 137F; Crawford, 384).

145 San Agustín, *De natura boni*, c. 4 (PL 42, 553; CSEL 25-2, 857), como se afirma más abajo en *De malo*, q. 1, a. 4, ob6.

146 Aristóteles, *Metaphysica*, V, 20, 1022b 27-29.

147 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 32 (PG 3, 732C; Dion. 305); como se apunta más adelante en la respuesta a la objeción 5.

fácil *en las cosas naturales*. Pues del mal que hay en la corrupción del agua, la causa es la virtud activa del fuego. La que, ciertamente, no tiende de modo principal ni pertenece esencialmente al ser del agua, sino que tiende principalmente a inducir la forma del fuego en la materia, a la que no se une por necesidad el ser del agua; y así, es por accidente que el fuego haga al agua no ser. De otra parte, la causa del mal que hay en un parto monstruoso es la virtud defectuosa del semen[148]. Pero si se investiga la causa de este defecto que es el mal del semen, habrá que encontrarla en algún bien que es causa accidental del mal, y no en cuanto que es un defecto. Pues, de este defecto que hay en el semen, la causa es algún principio alterante, que induce a una cualidad contraria a la cualidad que se requiere para la buena disposición del semen. Del cual, la virtud del que altera será tanto más perfecta, cuanto más induzca a esta cualidad contraria, y, por consiguiente, al defecto que se sigue del semen. De donde el mal del semen no es causado por el bien en cuanto que es algo deficiente, sino que es causado por el bien en cuanto que es algo perfecto, pero por accidente.

Ahora bien, *en las cosas voluntarias* sucede algo semejante, pero no con respecto a todas. Pues es manifiesto que lo deleitable según el sentido mueve la voluntad del adúltero, y la pone en estado de deleitarse por tal delectación, la cual excluye el orden de la razón y de la ley divina; lo cual es un mal moral. Luego si sucediera que la voluntad recibiese por necesidad la impresión deleitable de lo que la estimula, tal como el cuerpo natural recibe por necesidad la impresión del agente, sucedería en las cosas voluntarias completamente lo mismo que en las cosas naturales. Mas no es así, puesto que, por muy atractivo que sea el objeto exterior de los sentidos, permanece en poder de la voluntad el aceptarlo o el no aceptarlo. Y por eso la causa del mal que resulta de aceptarlo, es la voluntad misma, y no la cosa deleitable.

La voluntad es la causa del mal en los dos sentidos que aquí se han mencionado, es decir, tanto accidentalmente, como en cuanto se trata de un bien deficiente. Ciertamente, por accidente, en cuanto que la voluntad es llevada hacia algo que es bueno para alguien, pero al mismo tiempo es malo en sí; y *como un bien deficiente*, en cuanto que es necesario preconsiderar en la voluntad un defecto, antes de la elección deficiente misma, por la cual elige lo que es bueno para ella, pero que es malo en sí; lo que está claro de este modo.

En efecto, en todas las cosas de las cuales una cosa debe ser regla y medida de otra, el bien de lo regulado y medido existe a consecuencia de que está apegado y conformado a la regla y medida; y el mal, a consecuencia de que no está regulado ni mensurado. Luego si existe algún artífice que debe cortar rectamente algún tronco conforme a una regla, si no lo corta correctamente, lo cual es

---

148 Aristóteles, *Physica*, II, 14, 199b 3-7; según la opinión de Averroes, *In Physicam*, II, com. 82 (IV, 80B), como se afirma más adelante: *De malo*, q. 16, a. 6, co.

cortar malamente, este corte será causado por el defecto del artista, de haberlo hecho sin regla y sin medida. De manera semejante, el deleite y cualquiera otra de las cosas humanas, ha de ser medida y regulada según la regla de la razón y de la ley divina; de donde no servirse de la regla de la razón y de la ley divina se preentiende en la voluntad antes de una elección desordenada.

Y cuando se produce esto de no usar dicha regla, no es necesario indagar alguna causa, pues para ello basta la misma libertad de la voluntad para actuar o no actuar; y esto mismo de no atender en acto a tal regla considerada en sí, no es un mal, ni una culpa, ni una pena; puesto que el alma no está obligada ni puede atender siempre en acto a una regla de este tipo. Pero el no atender a una regla adopta el aspecto de mal porque el alma procede a hacer una elección moral sin considerar lo que las reglas establecen, así como el carpintero al momento de cortar, no se equivoca por no usar siempre de la cinta métrica, sino porque procede a cortar el trozo de madera sin usar de ella. De manera semejante, la culpa de la voluntad no radica en que no atiende en acto a la regla de la razón o de la ley divina, sino porque no teniendo una regla o una medida de este tipo, procede a elegir, y de ahí que Agustín dice, en *De civitate Dei*[149], que la voluntad es causa de pecado en cuanto que es deficiente; pero compara dicho defecto al silencio o a las tinieblas, puesto que dicho defecto es pura negación.

RESPUESTAS

1. Así como dice Agustín[150] en su *Enchiridion*, por el árbol se entiende la voluntad, y por el fruto se entiende la obra exterior. Así, pues, debe entenderse que el árbol bueno no puede producir frutos malos, porque de una buena voluntad no procede una mala obra, así como tampoco de una mala voluntad procede una buena obra. Pero, en todo caso, también la voluntad misma procede de algún bien, así como también el mismo árbol malo es causado por una buena tierra. Pues, como se ha dicho[151] más arriba, si algún efecto malo es causado por una causa mala que es un bien deficiente, no obstante, es necesario caer en la cuenta de que el mal es causado accidentalmente por un bien no deficiente.

2. Dicho argumento procede para una causa por sí, pues en tal causa, preexiste la semejanza del efecto. Pero de tal modo, que el bien no es causa del mal, como ya se ha dicho[152], sino por accidente.

---

[149] San Agustín, *De civitate Dei*, XII, c. 7 (PL 41, 355; CCL 48, 362; CSEL 40-1, 577).

[150] San Agustín, *Enchiridion ad Laurentium*, c. 15 (PL 40, 238; CCL 46, 56).

[151] En la solución.

[152] En la solución.

3. También este argumento es procedente tratándose de una causa y un efecto por sí, pues la causa que produce sustancialmente lo que hay en el efecto, es una causa por sí.

4. Un opuesto no es causa de su opuesto por sí mismo, sino que accidentalmente nada lo prohíbe: pues lo frío convertido es causa de lo cálido "y de algún modo, el que va de uno a otro lado", como se dice en la *Physica*[153].

5. En ese lugar, Dionisio entiende que el mal no procede del bien como de una causa por sí; pero más adelante[154], en el mismo capítulo, muestra que el mal procede por accidente del bien.

6. Algún bien es causa del mal en cuanto deficiente. Sin embargo, no sólo de este modo el bien es causa del mal, sino que además, de algún modo, el bien en cuanto no deficiente, es causa accidental del mal. Con todo, en las cosas voluntarias, la causa del mal, que es un pecado, es una voluntad deficiente; pero este defecto no tiene razón ni de culpa ni de pena, en la medida en que se entiende anticipadamente, como ha sido expuesto[155], y, de este modo, no es necesario buscar otra causa del defecto. De donde no es necesario proceder al infinito. Luego cuando se dice que el bien, en cuanto deficiente, es causa del mal, si ello se considera en cuanto que designa algo preexistente [al mal], de este modo no es verdadero universalmente; mas si designa una concomitancia, de este modo es verdadero universalmente, puesto que todo lo que causa un mal es deficiente, es decir, lo que causa el defecto, como si se dijera que todo lo que produce calor calienta en cuanto que produce calor.

7. El bien, en cuanto que tiene la aptitud para ser un defecto, no es causa suficiente de que sea un mal en acto, sino en cuanto tiene algún defecto en acto, como también ha sido expuesto[156] al hablar de la voluntad. Aunque, además, no sea necesario que tenga algún defecto para que sea causa del mal; puesto que aun así no es deficiente, puede ser causa accidental del mal.

8. Y por esto es evidente también la respuesta al octavo argumento.

9. El bien, por ser creado, puede fallar de algún modo, por aquel defecto del que procede el mal voluntario; puesto que, por esto mismo que es creado, se sigue que está sujeto a otra cosa como a su regla o medida. Mas si él mismo fuese su regla y medida, no podría proceder a su labor sin una regla. Por esto Dios, quien es su regla, no puede pecar; así como tampoco podría pecar el carpintero al cortar un árbol, si su mano fuese la regla de corte.

---

[153] Aristóteles, *Physica*, VIII, 2, 251a 32, según una antigua traducción (manuscrito de París, conservado en la Biblioteca Nacional, lat. 16141, f. 173r).

[154] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 32 (PG 3, 732C; Dion. 305).

[155] En la solución.

[156] En la solución.

10. Como ya se ha dicho[157], no es necesario que el bien que es causa accidental del mal, sea un bien deficiente. Y, de este modo, Dios es causa del mal de pena, pues al castigar no tiende al mal de aquello que es castigado, sino a imprimir el orden de su justicia a las cosas, de lo cual se sigue el mal de aquello que es castigado, así como de la forma del fuego se sigue la privación de la forma del agua.

11. La fe no es meritoria porque es un conocimiento enigmático, sino debido a que la voluntad se sirve bien de tal conocimiento, es decir, asintiendo aquello que no ve por causa de Dios. Mas nada prohíbe que aun alguien sirviéndose bien del mal, la merezca: como, por el contrario, alguien que se sirve mal del bien, la desmerece.

12. El defecto mismo de la voluntad es la culpa, así como el defecto del intelecto es la ignorancia, y así como el defecto de una facultad ejecutante es la enfermedad. Así pues, un defecto de la voluntad no excusa de la culpa, como tampoco un defecto del intelecto excluye de la ignorancia, ni un defecto de la facultad excluye de la enfermedad.

13. El defecto que se presupone en la voluntad antes del pecado no es culpa ni pena, sino pura negación; pero adquiere razón de culpa por esto mismo que se aplica a la obra con tal negación. Pues de la misma aplicación a la obra, se produce aquel bien debido del que carece, es decir, atender en acto a la regla de la razón y de la ley divina.

14. La causa accidental se dice de algo de dos modos. *De un modo*, por parte de la causa, como la causa por sí de una casa es el constructor, a quien acaece ser músico; y así, el músico, que resulta de la causa por sí, se dice causa por accidente de la casa. *De otro modo*, por parte del efecto, como si se dijera que el constructor es causa por sí mismo de la casa; mas es causa de aquello que sucede a la casa accidentalmente; como que la casa tenga una buena o mala fortuna, es decir, que a alguien en la casa construida, le suceda algo bueno o malo[158]. Luego cuando se dice que el bien es causa accidental del mal debe entenderse según el accidente que acaece al efecto, es decir, en cuanto que el bien es causa de algún bien al cual acaece alguna privación que se dice un mal. Y aunque de vez en cuando la acción de la causa se extienda al efecto mismo que es accidentalmente, así como el que excava un sepulcro por su excavación encuentra un tesoro, sin embargo, no siempre es verdadero esto; pues la operación del constructor no se extiende a lo que suceda de bueno o de malo al que habita en la casa. Y, así, digo que la acción del bien no se extiende al mal causado, por lo

---

157 Véase *De malo*, q. 1, a. 3, ad6.

158 Un ejemplo semejante se halla en: Aristóteles, *Metaphysica*, XI, 8, 1064b 19-20.

que dice Dionisio[159] en *De divinis nominibus,* que el mal no sólo está más allá de la intención, sino incluso más allá del camino, pues un movimiento esencialmente no se termina con el mal.

15. De vez en cuando, el accidente de algún efecto está unido a él como en pocas ocasiones y rara vez. Y, entonces, mientras el agente tiende a un efecto por sí, no es necesario que, de algún modo, tienda a un efecto por accidente. Pero a veces, en este caso, el accidente acompaña al efecto perseguido siempre principalmente o generalmente; y, entonces, el accidente no está separado de la intención del agente. Luego si el bien al que tiende la voluntad está unido a algún mal, como sucede en pocas ocasiones, puede estar excusado de pecado; como cuando alguien que corta un árbol en un bosque, por el que rara vez pasa un hombre, mata a uno al echar abajo el árbol. Pero si siempre o generalmente está unido el mal al bien al que se tiende esencialmente, no está excusado de pecado, aunque no se tienda esencialmente a aquel mal. Ahora, a la delectación que hay en el adulterio, siempre está unido un mal, a saber, la privación del orden de la justicia; de donde no está excusada de pecado, pues por esto mismo que elige un bien al que siempre está unido un mal, aunque no quiera el mismo mal en sí, no obstante más quiere caer en este mal que carecer de tal bien.

16. Así como lo que es accidental se reduce, por parte de la causa, a una causa agente por sí, así también lo que es accidental por parte del efecto, se reduce a otro efecto por sí. Pero el mal, siendo un efecto accidental, se reduce al bien al cual se une, que es un efecto por sí.

17. No siempre lo que es accidentalmente sucede más en pocas ocasiones, sino que a veces sucede siempre o generalmente; así como el que va al mercado por una compra, siempre o generalmente encuentra una multitud de hombres, aunque no se proponga esto[160]. De modo semejante, el adúltero que tiende a un bien al que siempre está unido un mal siempre incurre en el mal. Y debido a que, en los hombres, lo que es bueno en pocos de ellos, es malo en la mayoría de ellos, por esto sucede que de muchos modos ocurre que lo que tiene un justo medio, se desvía de él, como se dice en la *Ethica*[161], puesto que, además, los bienes sensibles están más presentes en la mayoría, que los bienes de la razón.

18. La corrupción se dice mutación natural, no según la naturaleza particular de lo que se corrompe, sino según la naturaleza universal[162] que mueve hacia la generación o corrupción; ciertamente a la generación, por causa de sí, y a la

---

159 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 32 (PG 3, 732C), según traducción de Sarraceno (Dion. 306).

160 Un ejemplo semejante se halla en Aristóteles, *Physica*, II, 7, 196a 3-5.

161 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 11, 1109a 24-25.

162 Cfr. Tomás de Aquino, *In Physicam*, V, c. 10; así como *In De caelo*, II, c. 9.

corrupción, en cuanto que la generación no puede existir sin una corrupción[163]. Y así, la corrupción no es esencial ni principalmente intentada, sino sólo la generación.

19. La causa accidental de un mal, no es un bien que es quitado por un mal, ni un bien que se subordina al mal, sino un bien que es agente, el cual, induciendo a una forma, priva de otra.

ARTÍCULO 4

Si el mal se divide convenientemente en pena y culpa[164]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Toda buena división es por opuestos[165]. Pero pena y culpa no son opuestos: pues algún pecado es pena de pecado, como dice Gregorio[166] en *Homiliae in Ezechielem*. Luego el mal no se divide convenientemente en pena y culpa.

2. Mas podría decirse que el pecado no es pena en cuanto pecado, sino por alguna concomitancia[167]. Pero en contra, un acto, en cuanto desordenado, es malo. Pero en cuanto es desordenado, es pena; pues dice Agustín[168] en *Confesiones*: "Mandaste, Señor que haya pena en todo espíritu desordenado".

3. La perfección segunda, que es una operación, es mejor que la perfección primera[169], que es forma o hábito; de donde también prueba el Filósofo[170], en la

---

[163] Aristóteles, *De generatione et corruptione*, I, 7, 318a 23-25, cfr. *De malo*, q. 1, a. 1, ob16.

[164] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 48, a. 5; *In II Sententiarum*, d. 35, a. 1.

[165] Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, X, 10, 1058a 9-10.

[166] San Gregorio, *In Ezechielem Homiliae*, I, hom. 11, n. 24 (PL 76, 915A; CCL 142, 179). San Gregorio Magno, nacido en Roma en 540 y muerto en 604; monje, Doctor de la Iglesia (uno de los cuatro más grandes doctores de la Iglesia latina) y Sumo Pontífice de 590 a 604. Apóstol de los anglos, reformador del canto coral ("calendario gregoriano") y biógrafo de San Benito. Es autor de: *Liber regulae pastoralis*, *XXXV libri Moralium sive Expositio librum Job* e *In Ezechielem Homiliae* (PL 76).

[167] Opinión ya señalada por Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 36, c. 2, n. 3.

[168] San Agustín, *Confessiones*, c. 12 (PL 32, 670; CSEL 33, 17).

[169] Aristóteles, *De anima*, II, 1, 412a 10 y 12; Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 2, a. 1, ob7.

Ethica, que el sumo bien humano, a saber, la felicidad, no es un hábito sino una operación. Por consiguiente, si ser privado de una perfección primera es una pena, con mayor razón el pecado, que despoja de una perfección segunda, a saber, de una recta operación, es una pena.

4. Toda pasión que induce a la ansiedad[171] parece tener una pena. Pero son muchos los pecados con las pasiones que inducen a la ansiedad, como envidia, pereza, ira, y otros de este tipo; y además hay muchos que tienen dificultad al operar, como se dice acerca de la persona de los impíos en *Sabiduría* (5, 7): "Caminamos por vías difíciles". Luego parece que el pecado, en cuanto que es de este modo, es una pena.

5. Si un pecado es pena por concomitancia, todo pecado que está acompañado de alguna pena será pena. Pero el primer pecado está acompañado de una pena. Luego se sigue que el primer pecado es pena; lo cual es contrario a Agustín[172], quien dice que son penas sólo aquellos pecados que son medios entre el primer pecado de apostasía y la última pena del infierno.

6. Como dice Agustín[173] en el libro *De natura boni*, el mal es la corrupción de la medida, de la especie y del orden natural; y habla del mal en general. Pero más adelante[174] dice que pertenece a la razón de pena lo que es contrario a la naturaleza. Luego parece que todo mal es pena. Luego no debe el mal dividirse en pena y culpa.

7. Alcanza la gracia el que no tiene pecado. Mas toda culpa, siendo un mal, priva de algún bien. Mas no priva del bien de la gracia, aunque haya sido supuesto que no tenga la gracia. Luego priva de un bien a la naturaleza; luego es pena, puesto que la razón de la pena es ser contraria a la naturaleza del bien, como dice Agustín[175].

8. El acto mismo de pecado, según esto que es un cierto acto, es bueno y además es de Dios[176]. Luego, según esto, hay en él un mal de culpa según que existe en él alguna corrupción. Pero toda corrupción tiene razón de pena[177].

---

170 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 7, 1097b 22 ss.

171 Cfr. San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 14, 16 (PG, 94, 932B y D; Bt. 121-122).

172 San Agustín, *Enarratio in Psalmum*, 59, 9, n. 18 (PL 36, 687; CCL 39, 724), según la letra de Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 36, c. 1, n. 1, así como la *Glosa* de Pedro Lombardo a *Romanos*, 1, 26 (PL 191, 1334D).

173 San Agustín, *De natura boni*, c. 4 (PL 42, 553; CSEL, 25-2, 857).

174 San Agustín, *De natura boni*, c. 7 (PL 42, 554; CSEL, 25-2, 858).

175 San Agustín, *De natura boni*, c. 7 (PL 42, 554; CSEL, 25-2, 858).

176 Véase *De malo*, q. 3, a. 2.

177 Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 36, c. 2, n. 3.

Luego el mal de culpa, en cuanto mal, es una pena, y así no debe dividirse en culpa y pena.

9. Aquello que por sí mismo es bueno, no debe ser puesto como lo que divide al mal. Pero la pena, en cuanto es de este modo, es buena porque es justa[178]; de donde, asimismo, los que reparan [su mal] son alabados porque quieren soportar la pena de sus pecados. Luego la pena no debe ponerse como divisiva del mal.

10. Hay un mal que ni es pena ni culpa, a saber, el mal de la naturaleza. Luego insuficientemente se divide el mal en pena y culpa.

11. Pertenece a la razón de la pena el que sea contra la voluntad; mas pertenece a la razón de la culpa el que sea voluntaria[179]. Pero algunas cosas malas padece el hombre, que ni quiere ni son contra su voluntad, como cuando las cosas de alguien son robadas en su ausencia, ignorándolo él. Luego el mal no se divide suficientemente en pena y culpa.

12. Cuantas veces se dice uno de los opuestos, tantas otras se dice también el restante, como dice el Filósofo[180]. Pero el bien se dice de tres modos[181], es decir, honesto, útil y placentero. Luego también el mal se divide en tres clases y no sólo en dos.

13. Según el Filósofo[182], en la *Ethica,* hay más clases de mal que las que hay de bien. Pero hay tres clases de bienes, a saber, los de la naturaleza, los de la gracia y de la gloria. Luego pareciera que deberían existir más clases de mal. Y así parece que no es correcto dividir el mal en dos clases.

EN CONTRA

1. Dice Agustín[183] en el libro *De fide at Petrum*: "las creaturas racionales pueden sufrir dos clases de mal: uno por el que se apartan voluntariamente del sumo bien, y otro por el que son castigadas contra su voluntad". De estos dos

---

[178] Cfr. San Agustín, *De libero arbitrio*, III, c. 18, n. 51 (PL 32, 1296; CCL 29, 305; CSEL 74, 132).

[179] Cfr. San Agustín, *De fide ad Petrum* (escrito apócrifo), c. 21, n. 64 (PL 40, 773); de Fulgentius (PL 65, 700A; CCL 91A, 751).

[180] Aristóteles, *Topica*, I, 15, 106b 14-15; cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 92, a. 2, ob1.

[181] Cfr. San Ambrosio, *De officiis ministrorum*, I, c. 9 (PL 16, 31 [35]; cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 6.

[182] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 7, 1106b 28-33; II, 11, 1109a 24-25.

[183] San Agustín, *De fide ad Petrum* (escrito apócrifo), c. 21, n. 64 (PL 40, 773); de Fulgentius (PL 65, 700A; CCL 91A, 751).

males se deriva la culpa y la pena respectivamente, y por tanto, el mal se divide en mal de pena y en mal de culpa.

SOLUCIÓN

La naturaleza racional o intelectual se relaciona de un modo especial con el bien y el mal, en comparación con otras criaturas; puesto que cualquier otra criatura se ordena naturalmente a algún bien particular, pero sólo la naturaleza intelectual aprehende la razón misma de bien en general por el intelecto, y se dirige al bien en general por el apetito de la voluntad; y por esto, el mal de la criatura racional se divide de un modo especial en culpa y pena. En efecto, esta división no es del mal sino sólo en cuanto se encuentra en la naturaleza racional, conforme a la citada autoridad de Agustín[184]. Precisamente basándonos en su autoridad podemos encontrar la razón de ser de esta división, a saber, que pertenece a la naturaleza de la culpa el ser según la voluntad, y pertenece a la naturaleza de la pena el ser contraria a la voluntad. Y sólo una naturaleza intelectual posee voluntad.

De este modo puede aceptarse una doble distinción. Pues toda vez que el mal se opone al bien, es necesario que el mal se divida según se divide el bien. Mas el bien se refiere a cierta perfección. Y la perfección puede ser de dos tipos[185]: una que consiste en formas o hábitos, y otra que consiste en operaciones. Y a la primera perfección, cuyo uso es la operación, puede reducirse todo aquello de lo que nos servimos al operar. De donde, asimismo, por el contrario, se encuentra un doble mal. *Uno*, ciertamente en el agente mismo, según que es privado de su forma o de su hábito, o de cualquier cosa que sea necesaria para operar; así como la ceguera o la deformación de la tibia es cierto mal. Por su parte, el *otro* mal está en el acto deficiente mismo, como cuando decimos que el acto de cojear es un mal. Ahora, así como sucede que estos dos tipos de mal se hallan en otras cosas, así también están presentes en cualquier naturaleza intelectual que actúa voluntariamente. Y en una naturaleza de esta clase está claro que una acción desordenada de la voluntad tendrá el carácter de culpa moral. Por eso cuando alguien realiza voluntariamente una acción desordenada, es criticado y se vuelve culpable. Y en la criatura intelectual también es posible encontrar el mal según la privación de la forma o del hábito, o de cualquier otra cosa que pudiera ser necesaria para operar correctamente, ya sea que pertenezca al alma, al cuerpo o a cosas exteriores; y a un mal de este género, según la fe católica[186], es necesario que se le llame pena.

---

[184] Ver la cita en el *sed contra*.

[185] Cfr. Aristóteles, *De anima*, II, 1, 412a 10 y 22; Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 2, a. 1, ob7.

[186] Véase *De malo*, q. 5, a. 4, sc1-2.

En efecto, pertenecen a la razón de pena, tres cosas. De las cuales, la primera cosa es que obedece a una culpa, pues se dice propiamente que alguien es castigado cuando padece un mal por algo que cometió. Y, por esto, la tradición de la fe[187] considera que la criatura racional no hubiera podido tropezar con algo que la daña, ni en cuanto al alma, ni en cuanto al cuerpo, ni en cuanto a cosas exteriores, a no ser por un pecado precedente ya sea en su persona o en su naturaleza; y así, se sigue que toda privación de un bien tal, que le permite obrar bien a quien se sirve de él, se considera pena entre los hombres, y con igual razón entre los ángeles; y así, todo mal de la criatura racional está contenido bajo una culpa o bajo una pena. Por otra parte, *la segunda cosa* que pertenece a la razón de pena es que repugna a la voluntad. Pues la voluntad de cada uno se inclina a su propio bien, de donde ser privado del propio bien repugna a la voluntad. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la pena repugna a la voluntad de tres maneras: a) unas veces a la voluntad actual, como cuando alguien soporta una pena conscientemente; b) otras veces la pena sólo contraría a la voluntad habitual, como cuando a alguien le sustraen un bien sin darse cuenta pero le dolería si lo supiera; c) otras veces sólo va contra la inclinación natural de la voluntad, como cuando se le priva de un hábito de virtud a quien no quiere poseer esa virtud, a pesar de que la inclinación natural de la voluntad es al bien de la virtud. Finalmente, *la tercera cosa* que parece pertenecer a la razón de pena, es que consiste en un cierto padecer. Pues aquellas cosas que suceden contra la voluntad, no proceden de un principio intrínseco, que es la voluntad, sino de un principio extrínseco, cuyo efecto se dice pasión[188].

Así, pues, pena y culpa difieren de tres maneras. *En primer lugar*, ciertamente, porque la culpa es un mal de la acción misma, mientras que la pena es un mal del agente. Pero estos dos males[189] se ordenan hacia las cosas naturales y voluntarias de distinta manera, pues en las naturales, del mal del agente se sigue el mal de la acción, así como de la deformación de la tibia se sigue la acción de cojear[190]; pero en las voluntarias sucede lo contrario: del mal de la acción, que es la culpa, se sigue el mal del agente, que es la pena, poniendo orden la Divina Providencia a la culpa, por medio de la pena. *En segundo lugar*, la pena difiere de la culpa porque la culpa es conforme a la voluntad y la pena es contraria a la voluntad, como quedó claro por el autor antes mencionado[191] de Agustín. Finalmente, *en tercer lugar*, difieren porque la culpa existe en la acción, mientras

---

187 Véase *De malo*, q. 5, a. 4, sc1-2.

188 Cfr. *Liber sex principiorum*, III [29] (Minio-Paluello 41).

189 La pena y la culpa.

190 Ejemplo de San Agustín, como se ha citado en *De malo*, q. 1, a. 1.

191 En el *sed contra*.

que la pena existe en la pasión, como está claro por Agustín[192] en el libro *De libero arbitrio,* donde se refiere a la culpa como el mal que hacemos y a la pena como el mal que padecemos.

RESPUESTAS

1. Toda vez que pertenece a la razón de culpa ser voluntaria, mas a la razón de pena el que sea contra la voluntad, como se ha dicho en la respuesta, es imposible que pena y culpa sean lo mismo según lo mismo, puesto que lo voluntario y lo que es contra la voluntad no pueden ser lo mismo según lo mismo; pero según lo diverso nada lo impide: pues aquello que queremos, puede ser algo unido a ella [a la voluntad], que naturalmente le repugne. Y buscando lo que queremos, incurrimos en lo que no queremos; y esto sucede entre los que pecan: pues mientras se aficionan desordenadamente a algún bien creado, se separan del bien increado y de otras cosas semejantes, que no quisieran. Y así es como también la culpa y la pena pueden ser lo mismo según lo diverso, pero no según lo mismo.

2. El acto mismo no es querido en cuanto desordenado, sino según alguna otra cosa que, mientras quiere la voluntad, incurre en el citado desorden que no querría; y así, porque es querido tiene razón de culpa; y porque alguien padece de algún modo el desorden sin querer, se mezcla la razón de pena.

3. La acción desordenada misma, según que procede de la voluntad, tiene razón de culpa; pero según que el que elige por ésta [la voluntad] está impedido de su operación debida, por esto, pertenece a la razón de pena. De donde pena y culpa pueden ser lo mismo, pero no según lo mismo.

4. De este modo, también la ansiedad de las pasiones que se sigue en el que peca, es sin su voluntad; y, en efecto, el iracundo elegiría alzarse en castigo de otro, de tal modo que él mismo no padeciera por ello ninguna ansiedad o malestar; de donde, cuando incurre en estas cosas sin su voluntad, ello pertenece a la razón de pena.

5. Algo es denominado mejor por aquello de lo cual depende, que por aquello que depende de él mismo. Ahora bien, el pecado está asociado a una pena de dos maneras. La pena está asociada al pecado *en un primer sentido* tal como una cosa depende de otra por alguna razón, como por ejemplo, cuando el pecado de una persona resulta del hecho de que dicha persona está privada de la gracia debido a una culpa moral previa. En este caso el pecado mismo se considera una pena debido a la privación de la gracia de la cual depende el pecado. Y así, aunque el primer pecado no puede considerarse una pena, sí pueden serlo los pecados posteriores. Asimismo, la pena está asociada al pecado *en un se-*

[192] San Agustín, *De libero arbitrio*, I, c. 1, n. 1 (PL 32, 1121-1222; CCL 29, 211; CSEL 74, 3).

gundo sentido, cuando es resultado del pecado mismo, por ejemplo, la separación de Dios, o la privación de la gracia, o el desorden de quien actúa, o la ansiedad emocional. En este caso, no podríamos considerar propiamente al pecado una pena por la pena a él asociada, aunque podríamos en este caso considerar al pecado una pena en función de lo que causa el pecado, tal como piensa Agustín[193] al decir que un alma desordenada es un castigo para sí misma.

6. El mal considerado en general, es corrupción natural de la medida de la especie, y del orden en general; pero el mal de pena en el agente mismo, y el mal de culpa en la acción misma.

7. En aquel que no tiene la gracia, la culpa priva de la actitud para la gracia, no quitándola totalmente, sino disminuyendo la misma. Mas esta privación no es un mal de culpa formalmente, sino un efecto de lo que es la pena. El mal de culpa formalmente es la privación de medida, de especie y de orden en el mismo acto de la voluntad.

8. La corrupción del bien en la acción, no es la pena del agente hablando propiamente, sino que sería la pena de la acción, si correspondiese a la acción ser castigada. Pero de esta corrupción o privación de la acción, se sigue una privación o corrupción en el agente, que tiene razón de pena.

9. La pena, según que es comparada al sujeto, es un mal en cuanto que priva a éste de un bien; pero según que es comparada al agente que lleva la pena, de este modo, alguna vez tiene razón de bien, cuando el que castiga lo hace por justicia.

10. Esa división, como se ha dicho en la respuesta, no es del mal considerado en general, sino del mal según que se encuentra en la criatura racional, en la que no puede existir algún mal que no sea culpa o pena, como se ha dicho en la respuesta. No obstante, debe entenderse que no cualquier clase de defecto tiene carácter de mal, sino sólo la falta de un bien que la naturaleza ha dispuesto que una cosa posea[194]. Por eso, no es un defecto del hombre la incapacidad de volar, y por consiguiente, tampoco es culpa ni pena.

11. Las cosas incómodas o nocivas que padece quien no lo sabe, aunque no son contra la voluntad actual, no obstante, son contra la voluntad natural o habitual, como se ha dicho en la respuesta.

12. El bien útil se ordena al placentero y al honesto como a su fin; y así, dos son los bienes principales, o sea, el honesto y el placentero; a los cuales se oponen los dos males: sin duda la culpa al honesto, y la pena al placentero.

---

193 San Agustín, *Confessiones*, I, c. 12 (PL 32, 670; CSEL 33, 17) como se dijo arriba en la objeción segunda.

194 Aristóteles, *Metaphysica*, V, 20, 1022b 27-29; como se dice en Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 28, q. 1, a. 2, ad2.

13. En cada uno de estos tres bienes, a saber, de la naturaleza, de la gracia y de la gloria, es posible considerar a la forma y al acto conforme a la diferencia con que se distingue la culpa de la pena, como se ha dicho.

ARTÍCULO 5

Si es la pena o la culpa la que tiene más razón de mal[195]

Parece que es la pena.

OBJECIONES

1. Así como se relaciona el mérito con el premio, así también se relaciona la culpa con la pena. Es así que el premio es un bien mayor que el mérito. Luego la pena es un mal mayor que la culpa.

2. Mayor mal es aquel que se opone más al bien. Es así que la pena se opone al bien del agente, mas la culpa al bien de la acción. Luego siendo mejor el agente que la acción, parece que es peor la pena que la culpa.

3. Mas podría decirse que la culpa es un mal mayor que la pena, en cuanto se separa del sumo bien. Pero en contra, nada se separa más del sumo bien que la separación misma del sumo bien. Pero la separación misma del sumo bien es una pena. Luego aun así la pena es un mal mayor que la culpa.

4. Nuestro fin es un bien mayor que estar ordenados a un fin. Pero la privación misma del fin es una pena llamada privación de la visión divina[196]. Mas el mal de culpa es resultado de estar privado de la ordenación a nuestro fin. Luego la pena es un mal mayor que la culpa.

5. Mayor mal es ser privado de la posibilidad del acto que del solo acto, así como es un mayor mal la ceguera, por la que es privada la potencia visiva, que la obscuridad por la que se impide la visión misma. Es así que la culpa se opone al mérito mismo, mientras que la privación de la gracia, por la que existe la posibilidad de merecer, es una pena. Luego la pena es un mal mayor que la culpa.

6. Mas podría decirse que la culpa es un mal mayor que la pena, porque aun de esta pena, la culpa es su causa. Pero en contra, aunque en las causas por sí, la

[195] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 48, a. 6; *In II Sententiarum*, d. 37, q. 3, a. 2.

[196] Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 33, c. 2, n. 5; Tomás de Aquino, *De malo*, q. 5, a. 1.

causa sea mejor que el efecto, no obstante, esto no es necesario en las causas accidentales; pues corresponde a la causa accidental ser un menor bien que el efecto, como la excavación del sepulcro es causa accidental del hallazgo del tesoro[197]; y de modo semejante, corresponde a la causa accidental ser un mal menor que el efecto, como chocar contra una piedra es un mal menor que caer en manos de los enemigos que nos persiguen, lo cual se sigue de ello por accidente. Es así que la pena es efecto accidental de la culpa: pues quien peca no tiende a caer en la pena. Luego no basta para que la culpa sea un mal mayor que la pena, que la culpa sea causa de la pena.

7. Si la culpa tiene razón de mal, puesto que es causa de la pena, entonces la malicia de la culpa es por la malicia de la pena. Es así que "aquello por lo que cada cosa es, es más que ella"[198]. Luego la pena será un mal mayor que la culpa.

8. Lo que se dice de alguna cosa formalmente, le conviene con más verdad que lo que se dice de alguna cosa casualmente; así como se dice con más verdad animal sano que medicina. Si se atiende a la malicia de la culpa según esto que es causa de la pena, se sigue que la pena es un mal mayor que la culpa; puesto que el mal se dice de la culpa casualmente, mas de la pena formalmente.

9. Mas podría decirse que el mal también se dice de la culpa formalmente. Pero en contra, se dice algún mal formalmente, en cuanto que existe en él la privación de un bien para sí. Pero mayor bien es el que es suprimido por la privación que existe en la pena, a saber, el fin mismo, que el que es suprimido por el mal que existe en la culpa, que es el orden al fin. Luego aun así, mayor mal será la pena que la culpa.

10. Como dice Dionisio[199] en *De divinis nominibus,* nadie opera atendiendo al mal; y él mismo dice[200] que el mal está fuera de la voluntad. Luego lo que está más fuera de la voluntad, es el mal. Es así que la pena está más fuera de la voluntad que la culpa, puesto que pertenece a la razón de pena el que sea contra la voluntad, como se ha dicho[201]. Luego mayor mal es la pena que la culpa.

---

197 Ejemplo de Aristóteles, *Metaphysica*, V, 22, 1025a 16-17.

198 Este conocido axioma de los escolásticos ("propter quod unumquodque et illud magis") significa que el fin o la causa eficiente es de mayor importancia que el efecto o aquello que tiende al fin. Cfr. Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I, 6, 72a 29, según una traducción anónima (Minio-Paluello 114) y de Jacobo de Venecia (Minio-Paluello 9). Véase *De malo*, q. 2, a. 3, ob8.

199 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 19 (PG 3, 716C; Dion. 236) y n. 31 (PG 3, 732B; Dion. 304).

200 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 32 (PG 3, 732D) según recensión de Sarraceno (Dion. 306).

201 Véase *De malo*, q. 1, a. 4, co.

11. Así como pertenece a la razón de bien lo que es apetecible, así también pertenece a la razón de mal lo que es detestable[202]. Luego lo que es más detestable es más malo. Ahora bien, la culpa se detesta por causa de la pena, y así se detesta más la pena, puesto que "aquello por lo que una cosa existe es más que ella"[203]. Luego la pena es un mal mayor que la culpa.

12. La privación siguiente es más nociva que la primera, así como la herida siguiente es más nociva que la primera. Es así que la pena se sigue de la culpa. Luego es más nociva que la culpa; luego es un mal mayor: puesto que algo se dice malo en cuanto que es nocivo, según afirma Agustín[204] en su *Enchiridion*.

13. La pena destruye al sujeto, porque la muerte es cierta pena[205]. Mas la culpa no [destruye], sino que sólo mancha. Luego daña más la pena que la culpa: luego es un mal mayor.

14. Aquello que es preferido por un hombre justo, se presume que es un mal menor. Es así que Lot, siendo justo, prefirió la culpa a la pena, es decir, ofreciendo sus hijas a la lujuria de los Sodomitas, lo que era una culpa, para no dar pie en su casa a la injuria de que se hiciera violencia a sus huéspedes, lo cual es una pena[206]. Luego la pena es un mal mayor que la culpa.

15. Dios impone una pena eterna en virtud del pecado temporal; puesto que, como dice Gregorio[207], lo que atormenta es eterno, lo que deleita es temporal. Es así que el mal eterno es peor que el mal temporal, así como también un bien eterno es mejor que uno temporal. Luego la pena es un mal mayor que la culpa.

16. Según el Filósofo[208] en *Topica*, el mal existe en más cosas que el bien. Pero la pena existe en más cosas que la culpa, porque muchos son los castigados sin culpa. Mas toda culpa tiene al menos una pena aneja. Luego la pena es un mal mayor que la culpa.

17. Lo mismo que entre las cosas buenas, el fin es mejor que aquello que se ordena al fin[209], así también, entre las cosas malas [el fin] es peor. Es así que la pena es fin de la culpa. Luego la pena es más mala que la culpa.

---

202 Véase *De malo*, q. 1, a. 1, ob17.

203 Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I, 6, 72a 29.

204 San Agustín, *Enchiridion ad Laurentium*, c. 12 (PL 40, 237; CCL 46, 54).

205 Véase *De malo*, q. 5, a. 4.

206 Cfr. *Génesis*, 19, 8.

207 San Gregorio, *Moralium libri*, XIV, c. 10, n. 12 (PL 75, 1046A).

208 Mejor expresado en *Ethica Nicomachea*, II, 7, 1106b 28-33; II, 11, 1109a 24-25. Véase *De malo*, q. 1, a. 4, ob13.

209 Cfr. Aristóteles, *Topica*, III, 1, 116b 22-23.

18. De cualquier culpa puede el hombre ser liberado: por lo cual se reprende a Caín, quien dice en *Génesis* (4, 13): "Mi iniquidad es demasiado grande como para merecer perdón". Pero existe una pena de la que el hombre no puede ser liberado, es decir, la pena del infierno. Luego la pena es un mal mayor que la culpa.

19. Cuando una cosa se predica por analogía de muchas, parece que se predica en primer lugar de aquello que es más conocido como tal. Pero es conocido que la pena es un mal mayor que la culpa, puesto que son más los que consideran como un mal a la pena que a la culpa. Luego el mal se dice de la pena antes que de la culpa.

20. El fomes es aquello de lo que se originan todos los pecados[210], y, de este modo, es peor que cualquier pecado. Pero el fomes es cierta pena. Luego la pena es un mal mayor que la culpa.

EN CONTRA

1. Aquello que aborrecen más del bien es más malo que aquello que más aborrecen del mal. Pero, como dice Agustín[211] en *De civitate Dei*, los males de la pena aborrecen más del mal, en cambio, los males de la culpa aborrecen más del bien. Luego la culpa es un mal mayor que la pena.

2. Según Agustín[212] en el libro *De natura boni*, el mal es la privación del orden. Pero la culpa se aleja del orden más que la pena; porque la culpa es de suyo desordenada, mas vuelve al orden por medio de la pena. Luego la culpa es un mal mayor que la pena.

3. El mal de culpa se opone al bien honesto, pero el mal de pena al bien deleitable. Es así que el bien honesto es mejor que el bien deleitable. Luego el mal de culpa es peor que el mal de pena.

SOLUCIÓN

Esta cuestión aparentemente resulta fácil de resolver, debido a que la mayoría de la gente entiende por penas sólo las corporales o las que producen un dolor sensible. Es indudable que tales penas tienen menos carácter de mal que la culpa moral, la cual se opone a la gracia y a la gloria. Pero, debido a que aun la privación de la gracia y de la gloria son ciertas penas, parecen igualmente tener carácter de mal, si tuviéramos que considerar el bien al cual se opone cada uno

---

[210] Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 30, c. 8, n. 2.

[211] San Agustín, *De civitate Dei*, III, c. 1 (PL 41, 79; CCL 47, 65; CSEL 40-1, 109). Véase también: IV, c. 2 (PL 41, 112-113; CCL 47, 99; CSEL 40-1, 163).

[212] San Agustín, *De natura boni*, c. 4 (PL 42, 553; CSEL 25-2, 857).

de los dos males. Y esto porque la privación del fin último mismo, que es el mayor bien posible, tiene razón de pena.

Con argumentos convincentes puede demostrarse que la culpa, hablando absolutamente, tiene más carácter de mal que la pena. *En primer lugar*, porque aquel que es causa de que un sujeto sea algo, es mucho más que aquel que no puede hacer que el sujeto sea ese algo. Por ejemplo, si algo no es capaz de hacer suficientemente blanco a un sujeto como para llamar a éste blanco, entonces tiene menos blancura que aquello que sí es capaz de hacer blanco a ese sujeto. Pues las cosas que no afectan a un sujeto ni son capaces de darle nombre pertenecen a éste sólo relativamente, mientras que las cosas que afectan a un sujeto y le dan nombre pertenecen a éste en sentido absoluto. Y por esta razón llamamos mala a una persona en la que el mal de culpa está presente, y no llamemos mala a una persona que sufre el mal de pena. Y por eso dice Dionisio[213] en *De divinis nominibus* que "ser castigado no es malo, sino ser digno del castigo". De donde es lógico que el mal de culpa tenga más de razón de mal que el mal de pena. Ahora bien, la causa por la cual del mal de culpa se dice ser un mal, y no se dice lo mismo del mal de pena, procede de lo siguiente. En efecto, bien y mal se dicen sin más según el acto, mientras que se dicen relativamente según la potencia, pues poder ser no es bueno o malo absolutamente, sino que es bueno o malo relativamente. Mas el acto es de dos clases[214]: a saber, acto primero, que es el hábito o la forma, y acto segundo, que es la operación, como el conocimiento y la contemplación. Y aunque el acto primero inhiere en un sujeto, el sujeto tiene únicamente la potencialidad para realizar el acto segundo. Por ejemplo, un sujeto instruido puede no estar contemplando ahora mismo, pero puede hacerlo así en cualquier momento. Por tanto, llamamos a las cosas absolutamente buenas o malas en virtud del acto segundo que es la operación, y las consideramos buenas o malas relativamente en virtud del acto primero.

Ahora bien, es manifiesto que en los que tienen voluntad, cualquier potencia y hábito son llevados a un acto bueno mediante un acto de la voluntad; pues la voluntad tiene por objeto un bien universal, bajo el cual están contenidos todos los bienes particulares, por causa de los cuales operan cualesquiera potencias y hábitos. Pero la potencia que tiende a un fin principal siempre mueve, por mandato suyo, a la potencia que tiende a un fin secundario; así como el arte de conducir naves manda sobre el marinero, y el arte de hacer la guerra manda sobre el jinete. En efecto, no por el hecho de que alguien tiene el hábito de la gramática habla bien, pues el que tiene el hábito puede no usar de él, o actuar contra él;

---

213 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 22 (PG 3, 724B) según traducción de Sarraceno (Dion. 271).

214 Aristóteles, *De anima*, II, 1, 412a 10 y 22, como afirma Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 2, a. 1, ob7.

como cuando el gramático conscientemente comete un solecismo[215]; y entonces hace uso correcto de su arte cuando él quiere. Y, por esto, el hombre que tiene buena voluntad se dice absolutamente un hombre bueno, toda vez que por un acto de voluntad, usa bien todas las cosas que tiene. En cambio, de aquel que tiene el hábito de la gramática no se dice que es un buen hombre, sino un buen gramático, y de modo semejante sucede con el mal. Luego, puesto que el mal de culpa es malo en el acto de la voluntad, y el mal de pena es la privación de aquello que la voluntad puede usar de cualquier modo para una buena operación, de ahí proviene que el mal de culpa puede hacer al hombre malo absolutamente, mas no el mal de pena.

Una segunda razón es que siendo Dios la esencia misma de la bondad, cuanto más alejada de Dios esté una cosa, tanto más razón de mal tendrá. Pues bien, la culpa está más alejada de Dios que la pena; pues Dios es autor de la pena, mas no de la culpa[216]. De esto se desprende que la culpa es un mal mayor que la pena. Ahora, la causa por la cual Dios es autor de la pena, mas no autor de la culpa, está tomada de aquí. En efecto, el mal de culpa, que es un acto de voluntad, se opone directamente al acto de la caridad, que es la perfección primera y principal de la voluntad. Ahora, la caridad ordena el acto de voluntad hacia Dios, pero no sólo de tal manera que el hombre disfrute el bien divino, pues esto pertenece al amor que se dice de concupiscencia, sino en cuanto que el bien divino está en Dios mismo, lo cual pertenece al amor de amistad[217]. Por esto, no puede ser propio de Dios que alguien no quiera el bien divino en cuanto que está en él mismo, toda vez que, por el contrario, Dios inclina toda voluntad a querer lo que él mismo quiere[218], y quiere el sumo bien, en cuanto que está en él mismo. De donde el mal de culpa no puede ser de Dios. En cambio, Dios puede querer que el mismo bien divino, o cualquier otro bien bajo él, se sustraiga a alguien que carece de la aptitud para éste; pues el bien de orden exige que alguien no posea nada de lo cual no es digno. Mas el sustraer un bien increado, o cualquier otro bien de aquel que es indigno de él, tiene razón de pena. Luego Dios es autor de la pena, pero no puede ser autor de la culpa.

Una tercera razón es que el mal que un artífice experto produce, a fin de evitar otro mal, tiene menos de razón de mal que aquel mal para el cual se in-

---

215 Solecismo: decir algo incorrectamente, desatendiendo principalmente a su sintaxis. Deriva de *Soli*, colonia griega ateniense donde se hablaba en griego corrompido. Para el caso que nos ocupa, cfr. Pedro Hispano, *Summulae logicales*, tr. 7, n. 17 (De Rijk 94).

216 Cfr. San Agustín, *De libero arbitrio*, I, c. 1 (PL 32, 1223; CCL 29, 211; CSEL 74, 3).

217 Cfr. Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, II, tr. 1, c. 4 (f. 36 va).

218 *Glosa* de Pedro Lombardo a *Romanos*, 1, 24 (PL 191, 1332A) tomada de San Agustín, *De gratia et libero arbitrio*, c. 21, n. 43 (PL 44, 909), como aparece en Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 79, a. 1, ad1.

troduce: por ejemplo, si un médico experto amputa una mano para que no perezca el cuerpo entero, es claro que la amputación de la mano es un mal menor que la destrucción del cuerpo. Ahora bien, es claro que la sabiduría de Dios produce la pena para evitar la culpa en el castigado o al menos en los demás, según aquello de *Job* (19, 29): "Huid de lo que tenga apariencia de iniquidad, porque hay una espada vengadora de la iniquidad". Así, pues, es evidente que es un mayor mal la culpa, para cuya evitación se produce la pena, que la pena misma.

Una cuarta razón es que el mal de culpa consiste en un obrar, mientras que el mal de pena en un padecer, como se ha dicho[219]. Mas lo que tiene una operación mala muestra ya que es malo; en cambio, lo que padece algo malo, no muestra por eso que sea malo, sino que está como en vías de serlo, puesto que quien padece algo se inclina a ello: cojear es ya un mal para la pierna porque es una acción. En cambio, si se le infiere una pasión a la pierna, no está aún sometida al mal sino que aún está en vía de fallar, y es, pues, más bueno lo que está en vías de fallar, que lo que ya está fallando. Pues así como la operación, que existe en acto, es mejor que el movimiento hacia el acto y la perfección, así también el mal de la operación, en sí mismo considerado, tiene más de razón de mal que el mal de pasión. Y, por esto, la culpa tiene más de razón de mal que la pena.

RESPUESTAS

1. Si se compara el premio con el mérito, y la pena con la culpa, en cuanto a su terminación, de esta manera se encuentra una comparación semejante en ambos casos, puesto que así como el mérito se termina con el premio, así también la culpa se termina con la pena. Pero si se comparan en cuanto a su intención, la comparación no es semejante en ambos casos, sino más bien en sentido inverso. Pues así como alguien realiza un mérito por causa del mérito que ha de adquirirse, así también alguien lleva una pena por causa de la culpa que ha de evitarse, de donde, así como el premio es mejor que el mérito, así también la culpa es peor que la pena.

2. El bien del agente no es sólo una perfección primera, cuya privación es la pena, sino además una perfección segunda, que es la operación a la cual se opone la culpa, y es mejor la perfección segunda misma que la primera. Y, por esto, la culpa que se opone a la perfección segunda tiene más de razón de mal que la pena, la cual se opone a la perfección primera.

3. La culpa se separa de Dios por la separación que se opone a la unión de caridad, según la cual quien quiere el bien de Dios mismo, quiere el bien en

[219] En el artículo anterior.

cuanto que está en él. En cambio, la pena se separa de Dios por la separación que se opone al goce, por el cual el hombre disfruta del bien divino; y así, la separación de la culpa es más mala que la separación de la pena.

4. La separación del orden con respecto a su fin puede considerarse de dos maneras: *por una parte*, en el mismo hombre, y así la privación del orden con respecto al fin es una pena, como también la privación del fin; *por otra*, en la acción, y así la privación del orden con respecto al fin es culpa: pues por esto, un hombre culpable es el que realiza una acción no ordenada al fin debido. De donde no hay comparación del mal de culpa con el mal de pena, como entre el fin y el orden con respecto al fin, puesto que cada uno[220], de algún modo, priva del fin y del orden con respecto al fin.

5. La privación de la misma gracia habitual es una pena; pero la corrupción de un acto que debería proceder de la gracia, es un mal de culpa. Y así, es evidente que el mal de culpa se opone a un bien más perfecto, porque la operación es perfección del hábito mismo.

6. La culpa, aunque sea causa accidental de la pena por parte del que padece la pena, no obstante, por parte del que la produce es causa por sí; pues el que castiga tiende a esto, de tal modo que produzca una pena en virtud de la culpa.

7. El mal de culpa no es malo porque haya una pena que se aplique para castigarla, sino al revés: el mal de pena se aplica para contener y rectificar la malicia de la culpa. Y, así, es evidente que el mal no se dice de la culpa sólo causalmente sino además formalmente, y en mayor medida que de la pena, como se desprende de lo dicho en la respuesta.

89. Y por esto, es evidente la solución al octavo y al noveno argumento.

10. No ha de juzgarse de las cosas según el extremo de lo malo, sino según el extremo de lo bueno, así como no ha de juzgarse de los sabores según el extremo de lo enfermo, sino el extremo de lo sano[221]. Y por esto, no ha de juzgarse a la pena más mala porque los males huyen más de ella, sino más bien hay que juzgar a la culpa más mala porque los bienes huyen más de ella.

11. Es propio del virtuoso huir de la culpa por sí misma y no por causa de la pena; pero es propio de los malos huir de la culpa por causa de la pena, según aquello de Horacio:

Los malos temen pecar por temor a la pena

Los buenos temen pecar por amor a la virtud[222].

---

[220] Tanto el mal de culpa como el de pena.

[221] Cfr. Aristóteles, *De anima*, II, 21, 442b 8-10.

[222] Horacio, *Epistolae*, I, XVI, 50-53, según se afirma en *Moralium dogma philosophorum*, q. 5, n. 68 (PL 171, 1053D; Holmberg 71).

Pero, precisamente porque es más, Dios no produce una pena a no ser por causa de una culpa, como se ha dicho[223].

12. La privación posterior es más mala que la anterior, cuando incluye a la misma. Y así parece que puede decirse que la pena con culpa es un mal mayor que sólo la culpa. Y ciertamente esto es verdad de parte de aquel que es castigado; pero de parte del que castiga, la pena tiene razón de justicia y de orden; y así por añadidura de un bien se obtiene como resultado una culpa menos mala, como lo prueba Boecio[224] en el libro *De philosophiae consolatione*.

13. Culpa y pena pertenecen a la naturaleza racional, la cual, de conformidad con lo que es racional, es incorruptible. Y por ello, aunque la pena arrasa con la vida del cuerpo, no destruye al sujeto dotado de naturaleza racional. De donde concedo que, para el cuerpo, absolutamente hablando, es peor la pena que la culpa.

14. Lot no prefirió la culpa a la pena, sino que mostró el orden que hay que seguir al huir de las culpas: puesto que si alguien comete una culpa menor, es más tolerable que una mayor.

15. Aunque la culpa sea temporal en cuanto al acto, no obstante es eterna (a no ser que sea borrada por penitencia) en cuanto al pecado y a la mancha; y la eternidad de la culpa es causa de la eternidad de la pena.

16. En muchos sucede algo malo, a saber, lo que se da en las costumbres de los hombres, a consecuencia de que siguen más su naturaleza sensible que la razón. Y, por esto, no es necesario que cuanto más exista algo en muchos, tanto más malo sea: porque, según esto, los pecados veniales que muchos cometen serían más malos que los mortales.

17. La pena es fin de la culpa en cuanto a la terminación, pero no en cuanto a la intención, como se ha dicho más atrás[225].

---

[223] En la solución.

[224] Boecio, *De consolatione philosophiae*, IV, prosa 4 (PL 63, 805B; CCL 94, 74; CSEL 67, 90). Anicio M. Severino Boecio (480-525): filósofo cristiano nacido en Roma y considerado entre los realistas moderados. Mediante sus versiones e interpretaciones dio a conocer las principales obras filosóficas de Aristóteles. Durante la Edad Media, muchas de las obras de Boecio, principalmente *Sobre la consolación de la filosofía*, fueron comentadas e interpretadas. Entre sus obras, cabe mencionar: *De consolatione philosophiae*, *De hebdomadibus*, *De Trinitate* (cuyo comentario débese a Santo Tomás). Aunque con frecuencia parezca adherirse a las opiniones de Platón, sin embargo, gozó de gran autoridad entre los doctores peripatéticos, y así ha sido considerado por algunos como padre de los escolásticos (título que se disputa con San Anselmo).

[225] *De malo*, q. 1, a. 5, ad1.

18. De la pena del infierno nadie puede volver a la vida, pues la culpa de los que están en el infierno no puede ser expiada. De donde, por esto, no se sigue que la pena sea un mal mayor que la culpa.

19. Un nombre se dice primero de uno que de otro, de dos modos: *de un modo*, en cuanto a la imposición del nombre; *de otro modo*, en cuanto a la naturaleza de la cosa; así como los nombres predicados de Dios y de las criaturas se dicen primero de las criaturas en cuanto a la imposición de los nombres, pero en cuanto a la naturaleza de la cosa primero se dicen de Dios, de quien deriva toda perfección en las criaturas.

20. El fomes es principio en potencia de una culpa; pero el mal en acto es peor que el mal en potencia, como dice el Filósofo[226] en la *Metaphysica*, por lo cual el fomes no es más malo que la culpa.

---

[226] Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 1051a 15-16.

CUESTIÓN 2
LOS PECADOS

Primero, se investiga si en todo pecado existe un acto.

Segundo, si el pecado consiste sólo en un acto de la voluntad.

Tercero, si el pecado consiste principalmente en un acto de la voluntad.

Cuarto, si todo acto es indiferente.

Quinto, si algunos son actos indiferentes.

Sexto, si la circunstancia da su especie al pecado, o varía en otro género de pecado.

Séptimo, si alguna circunstancia agrava el pecado al que no le da una especie.

Octavo, si alguna circunstancia agrava el pecado al infinito, de modo que, de uno venial, se haga uno mortal.

Noveno, si todos los pecados son iguales.

Décimo, si un pecado es más grave, porque se opone a un bien mayor.

Undécimo, si el pecado disminuye el bien natural.

Duodécimo, si el pecado puede corromper todo el bien natural.

ARTÍCULO 1

Si en cualquier pecado existe un acto[1]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Dice Agustín[2] que "pecado es un dicho, un hecho o un deseo contra la ley de Dios". Pero en cualquiera de estos tres se produce un hecho. Luego en cualquier pecado existe un hecho.

2. Agustín[3] afirma que el pecado es a tal punto voluntario, que si no es voluntario, no es pecado. Pero nada puede ser voluntario a no ser por un acto de voluntad. Luego en un pecado es necesario que exista al menos un acto de voluntad.

3. Los contrarios están en el mismo género[4]. Pero el mérito y el demérito son contrarios. Luego siendo el mérito del género del acto (porque merecemos mediante nuestros actos), parece que con igual razón el demérito o pecado.

4. El pecado es una cierta privación porque, como dice Agustín[5], el pecado nada es. Mas la privación se funda en algo. Luego es necesario que exista un acto en el que se sustenta el pecado.

5. Dice Agustín[6], en su *Enchiridion*, que el mal no puede existir sino en el bien. Mas aquel bien en que se funda la malicia del pecado es un acto. Luego en cualquier pecado es necesario que exista un acto.

6. Dice Agustín[7], en *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, que ni el pecado ni lo hecho rectamente puede justamente imputarse a alguien que nada haya hecho por su propia voluntad. Pero no puede hacer algo por propia volun-

---

[1] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 71, a. 5-6; *In II Sententiarum*, d. 35, a. 2-3.

[2] San Agustín, *Contra Faustum Manichaeum*, XXII, c. 27 (PL 42, 418; CSEL 25-1, 621), según Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 35, c. 1, n. 1, como aparece más abajo en *De malo*, q. 7, a. 1.

[3] San Agustín, *De vera religione*, c. 14, n. 27 (PL 34, 133; CCL 32, 204; CSEL 77, 20).

[4] Aristóteles, *Metaphysica*, X, 10, 1058a 10-11; *Topica*, IV, 3, 123b 3.

[5] San Agustín, *In Ioannis Evangelium*, trat. I, c. 1, n. 13 (PL 35, 1385; CCL 36, 7).

[6] San Agustín, *Enchiridion ad Laurentium*, c. 14 (PL 40, 238; CCL 46, 55). Cfr *De Nuptiis et Concupiscentia ad Valerium Comitem*, II, c. 28, n. 48 (PL 44, 464; CSEL 42, 303) como afirma Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 49, a. 1, sc, y Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 34, c. 4, n. 1-2.

[7] San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 24 (PL 40, 17; CCL 44A, 30).

tad sin un acto. Luego ningún pecado puede imputarse al hombre, a no ser que exista ahí algún acto.

7. Dice el Damasceno[8] que la alabanza y la reprobación son consecuencia de un acto. Mas cualquier pecado es reprobable. Luego todo pecado consiste en un acto.

8. Dice la *Glossa*[9] a *Romanos* (7, 20), sobre aquello de "el pecado habita en mí", que todo pecado es producto de la concupiscencia. Pero lo que es producto de la concupiscencia envuelve un acto. Luego todo pecado envuelve acto.

9. Si algún pecado es sin acto, esto parece sobre todo del pecado de omisión. Pero la omisión no es sin un acto, porque la omisión es una cierta negación: pues toda negación se funda en una afirmación[10]. Y así es necesario que el pecado de omisión se funde en un acto. Luego con mayor razón cualquier otro pecado.

10. La omisión no es un pecado sino en cuanto repugna la ley de Dios. Pero esto no es sin un desprecio, y todo desprecio es por un acto. Luego el pecado de omisión se funda en un acto, y con mayor razón los otros pecados.

11. Si el pecado de omisión consiste en la sola negación de un acto, se seguiría que durante el tiempo en que alguien no actúa, pecaría; y así sería más peligroso el pecado de omisión que el pecado de transgresión, que pasa en acto aunque permanezca la falta[11]. Mas esto no es verdadero, puesto que el pecado de transgresión es mayor, en igualdad de circunstancias; pues es más grave robar que no dar limosna. Luego el pecado de omisión no consiste en la sola negación.

12. Según afirma el Filósofo[12], en la *Physica*, el pecado se encuentra entre aquellas cosas que se ordenan a un fin. Mas algo se ordena al fin mediante una operación. Luego todo pecado consiste en un acto.

---

[8] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, c. 24 (PG, 94, 953A; Bt. 145).

[9] *Glosa* de Pedro Lombardo a *Romanos*, 7, 20 (PL 191, 1424C).

[10] Aristóteles, *Analytica Priora*, I, 46, 51b 34

[11] *Transit actu, licet manet reatu*: Expresión de San Agustín, como se dice más adelante en *De malo*, q. 2, a. 2. Cfr. *De Nuptiis et Concupiscentia ad Valerium Comitem*, I, c. 26, n. 29 (PL 44, 430; CSEL 42, 241). Ver también: Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 32, c. 1, n. 6. Significa que "aunque la culpabilidad del pecado haya desaparecido [*transit*], los efectos del pecado permanecen [*manet*]".

[12] Cfr. Aristóteles, *Physica*, II, 14, 199b 1-2. La tesis citada por Tomás de Aquino se refiere a que "el pecado es en vistas de un fin". Conviene aclarar (como señala acertadamente Marcelo Boeri, en comunicación personal) que Aristóteles, al igual que cualquier griego, no conoció la noción de pecado en el sentido judeo-cristiano. Por tanto, la palabra que Tomás (o su traductor del

EN CONTRA

1. Se dice en *Santiago* (4, 17): "Al que sabe lo que es bueno y no lo hace, se le imputa pecado". Luego el no hacer es pecado.

2. La pena es causada justamente sólo para castigar un pecado[13]. Pero el castigo puede ser causado para castigar una omisión, sin que haya algún acto de por medio. Por tanto, el pecado puede consistir en una simple omisión.

3. Según el Filósofo[14] en la *Physica,* el pecado sucede en aquellas cosas que se hacen según el arte, y en aquellas que se hacen según la naturaleza. Luego, así como en aquellas cosas que se hacen según la naturaleza, el pecado es contra la naturaleza del ser, así también en aquellas cosas que se hacen según el arte, el pecado es contra el arte de ser; y de modo semejante, en las cosas morales, el pecado es contra la razón del ser. Pero contra la naturaleza no sólo están los movimientos, sino también los reposos, como se dice en la *Physica*[15]. Luego en los pecados mortales existen no sólo actos, sino también cesaciones de acto, si son al margen de la razón.

4. La voluntad puede ser llevada a la parte neutra[16] de una contradicción. Por ejemplo, no podríamos decir que Dios quiera que sucedan cosas malas, porque de este modo sería la causa del mal[17]; ni tampoco que quiera que no sucedan cosas malas, porque de este modo su voluntad no sería eficaz para realizar todo lo que quiere. Luego suponiendo que alguien tiene que dar limosna y, sin embargo, ni quiere dar ni quiere no dar, pues nada de esto piensa, no obstante peca, y justamente por esto es castigado. Luego también sin un acto de la voluntad puede haber pecado.

5. Mas podría decirse que aunque el acto de la voluntad no sea llevado a dar limosna o a no dar, no obstante la voluntad podría ser llevada a alguna otra cosa que le impidiera dar. Pero en contra, aquella otra cosa a la que es llevada accidentalmente la voluntad se refiere al pecado de omisión, pues la otra cosa no es contraria al precepto afirmativo de la ley, de cuya oposición resulta el pecado de omisión. Ahora, el juicio sobre la naturaleza moral de algo no ha de basarse en aquello que es por accidente, sino en lo que es por sí. Luego no debe decirse

---

griego al latín) interpreta como "pecado" significa más bien la "falla" o "error" en general, en cuanto al logro de un fin.

[13] Cfr. San Agustín, *De libero arbitrio*, III, c. 18, n. 51 (PL 32, 1296; CCL 29, 305; CSEL 74, 132).

[14] Cfr. Aristóteles, *Physica*, II, 14, 199a 33-199b 4.

[15] Cfr. Aristóteles, *Physica*, II, 10, 231a 9-10.

[16] Entiéndase por voluntad neutra una voluntad indiferente.

[17] Cfr. San Agustín, *De libero arbitrio*, I, c. 1, n. 1 (PL 32, 1223; CCL 29, 211; CSEL 74, 3).

que el pecado de omisión consiste en un acto por causa del acto que lo acompaña.

6. También tratándose del pecado de transgresión, sucede que está acompañado de un acto que, sin embargo, no pertenece al pecado de transgresión, porque se encuentra respecto al mismo por accidente; así como sucede que habla o ve el que roba. Luego tampoco el acto que acompaña a la omisión pertenece al pecado de omisión.

7. Así como existen algunos actos que no pueden resultar buenos, como fornicar y mentir, así también existen algunos actos que no pueden resultar malos, como amar a Dios y honrarlo. Pero sucede que al ocuparse de alabar a Dios se omite ocuparse alguien: por ejemplo, si alguien, en el tiempo en que está obligado a honrar a sus padres, se pusiera a honrar a Dios, es evidente que dicha persona pecaría por omisión; y sin embargo, el acto de alabanza divina no sería pecado de omisión, porque alabar a Dios no puede ser un acto malo. Luego todo pecado consiste solamente en la omisión del acto debido. Luego no se requiere de un acto para que exista pecado.

8. En el pecado original no existe ningún acto. Luego no todo pecado consiste en un acto.

9. Dice Agustín[18] en *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*: "Unos son pecados de debilidad, otros de ignorancia y otros de malicia". Ahora, la debilidad y la ignorancia son contrarias a la virtud y a la sabiduría, y además la malicia es contraria a la bondad; y son contrarios del mismo género[19]. Luego, siendo la virtud, la sabiduría y la bondad hábitos, parece que los pecados son hábitos. Pero el hábito puede existir sin acto[20]. Luego el pecado puede existir sin un acto.

SOLUCIÓN

Acerca de esto existen dos opiniones. En efecto, algunos[21] dijeron que en cualquier pecado, incluso de omisión, existe un acto, ya sea de la voluntad interior (como cuando alguien que no da limosna peca porque no quiere dar limosna), o incluso un acto exterior añadido, por el que es apartado de su acto debido: ya sea que éste acto se haga al mismo tiempo que la omisión, como cuando alguien, que quiere jugar, deja de ir a la iglesia; o que sea anterior, como cuando alguien está impedido de levantarse por la mañana, por haberse mantenido des-

---

[18] San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 26 (PL 40, 17; CCL 44A, 32).

[19] Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, X, 10, 1058a 10-11; *Topica*, IV, 3, 123b 3.

[20] Por ejemplo: puedo hablar francés aunque en este momento no esté hablándolo.

[21] Opinión ya citada por Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 35, c. 2, n. 11, a la que él mismo asiente.

pierto hasta una hora avanzada de la noche, en aquello en lo que debía ocuparse. Y esta opinión se apoya en la palabra de Agustín[22], quien dice que el pecado es un dicho, un hecho o un deseo contra la ley de Dios.

En cambio, otros[23] dijeron que el pecado de omisión no tiene un acto, sino el desistir mismo del acto es el pecado de omisión; y exponen lo dicho por Agustín, quien dice que el pecado es un dicho, un hecho o un deseo, porque desear y no desear, decir y no decir, y hacer y no hacer, se toman por lo mismo en cuanto a la razón de pecado. De donde se dice en la *Glossa*[24] a *Romanos* (7, 15), sobre aquello de: "Pues no hago lo que considero bueno", que "obrar y no obrar son partes de la operación". Y esto parece decirse razonablemente, puesto que la afirmación y la negación se refieren a un mismo género[25]; por lo cual Agustín[26] dice, en *De Trinitate*, que lo inengendrado pertenece al género de relación, como también lo engendrado.

Ahora bien, ambas opiniones son verdaderas según algo. Pues *si se considera lo que se requiere para el pecado en su esencia* tenemos que para el pecado de omisión no se requiere un acto, sino que hablando en sí, el pecado de omisión consiste en la cesación misma del acto: y esto es evidente si atendemos a la razón de pecado. Pues el pecado, como dice el Filósofo[27] en la *Physica*, tiene lugar tanto en las cosas que son según la naturaleza, como en aquellas cosas que son según un arte, cuando no consigue su fin la naturaleza o el arte debido al que opera. Y que no alcance su fin, el que opera por arte o por naturaleza, tiene lugar por el hecho de que se aparta de la medida o de la regla de la operación debida; que ciertamente en las cosas naturales es la misma inclinación de la naturaleza, que se sigue de una forma; mas en las cosas artificiales es la misma regla del arte[28]. Así, pues, en el pecado se pueden considerar dos cosas, a saber, el alejamiento de una regla o de una medida, y el alejamiento del fin.

Ahora bien, ya sea en la naturaleza o bien sea en el arte, algunas veces sucede que uno se aparta del fin y no se aparta de la regla o de la medida, por medio de la cual uno opera en vista de un fin. Precisamente en la naturaleza: por ejem-

---

[22] San Agustín, *Contra Faustum Manichaeum*, XXII, c. 27 (PL 42, 418; CSEL 25-1, 621), según afirma Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 35, c. 1, n. 1, como aparece más adelante en *De malo*, q. 7, a. 1.

[23] Como por ejemplo, Alejandro de Hales, *Summa fratris Alexandri*, II-II, n. 327.

[24] *Glosa ordinaria* de Pedro Lombardo a *Romanos*, 7, 15 (PL 191, 1422D).

[25] Cfr. Aristóteles, *Perihermeneias*, I, 7, 17a 5-6.

[26] San Agustín, *De Trinitate*, c. 7 (PL 42, 916; CCL 50, 214).

[27] Aristóteles, *Physica*, II, 14, 199a 33-199b 4.

[28] Por ejemplo, en el arte de la medicina, la regla equivale a los conocimientos técnicos que el médico posee acerca de qué hay que diagnosticar, qué hay que suministrar al enfermo, qué dosis, etc.

plo, cuando se mete en el estómago algo indigerible, como un pedazo de fierro o una piedra, el defecto de la digestión se tiene sin un pecado de la naturaleza. De modo semejante[29], si un médico suministra una bebida como lo sugiere su arte, y el enfermo no sana, ya sea porque tiene una enfermedad incurable, o porque actúa contra su salud, ciertamente el médico no peca, aunque no consiga su fin. Mas si por el contrario alcanzara su fin, pero se apartara de la regla del arte, con todo se diría que peca. Por lo cual es evidente que posee mayor carácter de pecado omitir la regla de acción, que incluso apartarse del fin de la acción. En esto radica de suyo la esencia del pecado, que se opone a la regla de la acción, ya sea en la naturaleza, en el terreno de la técnica o en asuntos morales.

Ahora, puesto que cualquier regla de acción establece un justo medio entre el exceso y el defecto, es necesario que ella prohíba algunas cosas y ordene otras. Y por eso hay preceptos tanto afirmativos como negativos contenidos en la ley natural de la razón[30], y también en la ley divina[31], las cuales sirven de regla para gobernar nuestras acciones. Y así como a la negación se opone la afirmación, así también a la afirmación se opone la negación[32]. De donde, así como actuar se imputa al hombre como pecado porque se opone a un precepto negativo de la ley, así también el mismo no hacer, porque se opone a un precepto afirmativo. Así, pues, hablando en sí, puede existir un pecado para el cual no se requiera un acto que pertenezca a la esencia del pecado; y según esto posee verdad la segunda opinión.

En cambio, *si se considera lo que se requiere para un pecado en su causa*, así, es necesario que para cualquier pecado, incluso de omisión, se exija un acto; lo cual es evidente de este modo. Pues, como dice el Filósofo[33] en la *Physica*, si algo ora es movido, ora no es movido, es necesario asignar una causa de reposo, pues vemos que del mismo modo en que se encuentra lo móvil y el que mueve, de modo semejante es movido o no se mueve. Y por la misma razón, si alguien no hace lo que debe hacer, es necesario que exista una causa de esto. Ahora, si la causa fuera totalmente extrínseca, tal omisión no tiene razón de pecado; así como si alguien herido por una piedra que cae, se le impide que vaya a la iglesia, o si por algún ladrón se le impide que dé limosna. Luego, entonces, una omisión se imputa como pecado sólo cuando tiene causa intrínseca, no cualquiera, sino voluntaria; porque si además fuera impedido por una causa intrínseca no voluntaria, por ejemplo la fiebre, sería la misma razón que la de

---

29 En las cosas artificiales.

30 Cfr. Tomás de Aquino, *In Ethicam*, V, c. 12; *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2.

31 Cfr. *Éxodo*, 20, 12 ss.; *Deuteronomio*, 5, 16 ss.

32 Cfr. Aristóteles, *Perihermeneias*, I, 9, 17a 31-33.

33 Cfr. Aristóteles, *Physica*, VIII, 2, 251a 23 ss.

una causa extrínseca. Luego, para que una omisión sea pecado, se requiere que la omisión sea causada por un acto voluntario.

Pero la voluntad es causa de algo, a veces ciertamente en sí, a veces por accidente; ciertamente, *en sí*, como cuando intencionalmente se actúa para un efecto tal, por ejemplo, si alguien queriendo encontrar un tesoro[34] lo encuentra cavando; mas *por accidente*, como cuando no hay intención, por ejemplo si alguien queriendo cavar un sepulcro, encuentra al cavar un tesoro. Así, pues, el acto voluntario a veces es causa de omisión *en sí,* sin embargo, no de tal manera que la voluntad directamente sea llevada a la omisión, porque el no ente y el mal son sin intención ni voluntad, como dice Dionisio[35] en *De divinis nominibus*, mas el objeto de la voluntad es el ente y lo bueno; pero [la voluntad] es llevada indirectamente hacia algo positivo con previsión de la consecuente omisión, como cuando alguien quiere jugar, sabiendo que de esto se sigue no ir a la iglesia; así como también decimos en las transgresiones que el ladrón que quiere el oro no rechaza la fealdad de la injusticia. En cambio, a veces el acto voluntario es causa *por accidente* de la omisión; como cuando alguien, ocupado en algún acto, no recuerda lo que está obligado a hacer. Y no se distingue en esto si el acto voluntario que es causa *en sí o por accidente* de la omisión, sea simultáneo a la omisión misma, o incluso anterior; así como se ha dicho[36] del que comenzando a dormir tarde, por una excesiva ocupación, le impidió que se levantara a la hora de la mañana. Así, pues, en cuanto a esto de que para la omisión se requiere un acto voluntario como causa, la primera opinión es verdadera.

Luego, puesto que ambas opiniones son de algún modo verdaderas, es necesario responder de acuerdo con ambas razones.

RESPUESTAS

1. En dicha definición de pecado debe aceptarse lo dicho y lo no dicho, lo hecho y lo no hecho, como se ha dicho más arriba[37].

2. Una cosa se dice que es voluntaria, no sólo porque cae bajo un acto de voluntad, sino porque cae bajo el poder de la voluntad. Así, pues, aun el mismo no querer se dice voluntario, puesto que en poder de la voluntad está el querer y el no querer, y de modo semejante el hacer y el no hacer[38].

---

[34] Ejemplo tomado de Aristóteles, *Metaphysica*, V, 22, 1025a 16-17.

[35] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 32 (PG 3, 732 C-D) según traducción de Sarraceno (Dion. 306).

[36] Al principio de la solución.

[37] En la solución.

[38] Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 1, 1110a 17-18.

3. Se requieren más cosas para el bien que para el mal, pues, como dice Dionisio[39] en *De divinis nominibus*, el bien es producto de una causa única e íntegra, en cambio el mal resulta de cualquier defecto particular. Luego para que haya mérito se requiere un acto de la voluntad; pero para que haya demérito, basta sólo que no se quiera el bien cuando se debe, y ni es necesario que siempre se quiera el mal.

4. En el pecado de transgresión, no es verdad que el pecado sea una privación, sino que el pecado es un acto privado del orden debido, así como el robo o el adulterio es cierto acto desordenado; pues, de este modo, el pecado es nada porque nada llegan a ser los hombres cuando pecan[40]; ciertamente, no de tal modo que sean la nada misma, sino porque en cuanto pecan se privan de algún bien; y la misma privación es un no ente en el sujeto. Y de modo semejante, el pecado es un acto privado del orden debido, y según la misma privación se dice nada. Pero en el pecado de omisión, hablando en sí, es verdad que es la sola privación. Ahora bien, el sujeto de la privación no es un hábito, sino una potencia; así como el sujeto de la ceguera no es la visión, sino lo que es apto para ver desde el nacimiento. Luego el sujeto de la omisión no es ciertamente algún acto, sino el poder de la voluntad.

5. Y así es evidente la solución al quinto argumento.

6. En dicha autoridad, bajo el hacer se incluye también el no hacer, como se ha dicho[41].

7. La alabanza y la censura no sólo se deben a actos voluntarios, sino también a los que cesan de actuar.

8. De dicho argumento se concluye que el acto se requiere para la omisión como causa; aunque puede decirse que el fomes del que habla la *Glossa*, no es la concupiscencia actual, sino habitual.

9. No toda negación se funda sobre una afirmación real, pues, como dice el Filósofo[42] en *Praedicamenta*, estar sentado no puede decirse con verdad tanto de aquello que es, como de aquello que no es; pero en todo caso, toda negación se funda en una afirmación inteligida o imaginada. En realidad, es necesario que sea aprehendido aquello de lo que algo es negado. Así, pues, no es necesario que una omisión se funde en un acto real que existe. No obstante, si toda negación se fundara en una afirmación real, de modo que así la negación fuera puesta en lugar de la privación, no convendría que la omisión, que es negación del acto, se fundara en un acto, sino que se fundara en la potencia de la voluntad.

---

[39] Cfr. Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 30 (PG 3, 729 C; Dion. 298).

[40] Cfr. San Agustín, *In Ioannis Evangelium*, trat. I, c. 1, n. 13 (PL 35, 1385; CCL 36, 7).

[41] En la solución.

[42] Aristóteles, *Praedicamenta*, 10, 12b 12-15.

10. No sólo en la omisión, sino tampoco en la transgresión es siempre necesario que haya un desprecio actual, sino un desprecio habitual, o incluso interpretado, esto es, porque interpretamos algún despreciar que hace que no esté ordenado, o hace que esté permitido.

11. La omisión se opone a un precepto afirmativo, que aunque obligue siempre, no obstante, no obliga para siempre, pues el hombre no está obligado a que siempre se ponga a honrar a sus padres; pero, no obstante, el hombre siempre está obligado de modo que honre a sus padres en el tiempo debido. Luego tanto tiempo dura en acto el pecado de omisión, como dura el tiempo en que obliga el precepto afirmativo: por esta razón, por quien pasa, pasa en acto y permanece en la falta; y por el que vuelve de nuevo la omisión se repite durante tal tiempo.

12. Así como alguien falla al actuar por un fin malo, así también falla al desistir de un acto debido.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

1. La autoridad citada considera que el no hacer el bien es un pecado, pero no niega que la causa de dicho no hacer el bien es un acto.

2. Las penas también van para las culpas que son resultado de la omisión de un acto, pero aun esta clase de culpas por omisión pueden haber sido causadas por un acto, el cual a veces puede ser un mal de culpa (como cuando un pecado es causa de otro pecado) pero a veces no.

3. También el descanso innatural es causado por un acto anterior.

4. Dios, ni quiere que sucedan cosas malas, ni quiere que no sucedan cosas malas, sino en todo caso esto mismo quiere que es su no querer que sucedan cosas malas, y su no querer que no sucedan cosas malas.

5. El acto que se requiere para una omisión, no siempre se encuentra por accidente respecto al mismo, sino que algunas veces es causa de sí, como se ha dicho[43].

6. Y de modo semejante debe responderse al sexto argumento acerca de la transgresión.

7. Todo acto en sí debe ser regulado por la razón; por lo que todo acto puede no llegar a ser bueno si no es debidamente regulado, o sea, de modo que se haga cuando se debe, y por causa de lo que se debe, y lo mismo ha de observarse en el resto de los actos humanos. De donde también el acto mismo de amar a Dios puede llegar a ser una acción mala, como cuando alguien ama a Dios por causa de las cosas temporales; y el hecho mismo de alabar a Dios de palabra puede llegar a ser una acción mala, si uno lo hace cuando no debe hacerse, o sea,

---

[43] En la solución.

cuando está obligado a hacer otras cosas. Pero si se entiende como acto regulado por la razón, aquel que se da como cuando hablamos de actuar moderadamente o actuar justamente, entonces en este caso no podría tratarse de acciones malas. No obstante, si se diera que algún acto no puede llegar a ser malo, ello no sería incorrecto, si el pecado de omisión tuviera una causa accidental, pues el bien puede ser causa de mal por accidente.

8. Aun del pecado original, su causa es un acto, pues el bien puede ser causa de mal por accidente.

9. Así como por parte de las virtudes existe el acto y el hábito, así también por parte de los vicios. No obstante, los hábitos pueden decirse virtudes o vicios, en cambio los actos sólo se dicen méritos o pecados.

ARTÍCULO 2

Si el pecado consiste sólo en un acto de la voluntad[44]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Dice Agustín[45] en el libro de las *Retractationes* que no se peca sino por la voluntad. Luego el pecado consiste en el solo acto de la voluntad.

2. Dice Agustín[46] en el libro *De duabus animabus*: "Pecado es la voluntad de retener o conseguir lo que prohíbe la justicia". Mas la voluntad aquí se entiende como acto de la voluntad[47]. Luego consiste en el solo acto de la voluntad.

3. Dice Agustín[48] que la continencia es un hábito de la mente, pero se manifiesta a través de un acto exterior. Luego, a la inversa, la incontinencia y todo pecado consiste en la sola voluntad; pues sólo los actos exteriores revelan el pecado.

---

44 Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 35, a. 4.

45 San Agustín, *Retractationes*, I, c. 15, n. 2 (PL 32, 609; CSEL 36, 74).

46 San Agustín, *De duabus animabus*, c. 11 (PL 42, 105; CSEL 25-1, 70).

47 Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 35, c. 1, n. 1.

48 San Agustín, *De bono coniugali*, c. 2, n. 25 (PL 40, 390; CSEL 41, 218-219).

4. Dice san Juan Crisóstomo[49] en su homilía *In Matthaeum*, que "la voluntad es la que es remunerada por el bien o es condenada por el mal. Mas las obras son testimonio de la voluntad. Luego Dios no pide obras por causa suya para comprender cómo juzga, sino por causa de otros, para que todos entiendan que Dios es justo". Mas aquello por lo que Dios castiga es pecado. Luego el pecado consiste en el solo acto de la voluntad.

5. Aquello que, puesto o quitado, no obstante permanece el pecado, se encuentra accidentalmente respecto al pecado. Pero aunque lo puesto o quitado es exterior al acto, no obstante permanece el pecado en la sola voluntad. Luego los actos exteriores se encuentran accidentalmente respecto al pecado; luego el pecado no consiste en ellos, sino en el solo acto interior de la voluntad.

6. A nadie se le imputa como pecado aquello que no está en su poder evitarlo por ningún modo. Por tanto, si una persona tuviera que echar mano de la ayuda de otra persona contra la voluntad de ésta última, y se aprovechara de ello para matar a un hombre, el pecado de homicidio no se imputa al hombre cuya ayuda sirvió para asestar el golpe, sino a aquel que usó de dicha ayuda. Mas los miembros exteriores de ningún modo pueden resistir los mandatos de la voluntad. Luego el pecado no consiste en actos de los miembros exteriores, sino en el acto de voluntad que usó de los miembros.

7. Dice Agustín[50] en el libro *De vera religione*, que si alguien cree que en el agua el remo se quiebra y al sacarlo de allí vuelve a su integridad, ello no obedece a que la persona posee una visión defectuosa, cuyos ojos informan de lo que han percibido. El problema se encuentra en aquella facultad cognoscitiva de la persona de la persona cuya función es juzgar. De igual modo, los miembros exteriores del cuerpo han recibido de Dios la disposición de hacer lo que la voluntad les manda. Luego el vicio o pecado no radica en los actos de los miembros corporales, sino en los actos de la voluntad.

8. Si el pecado consiste en un acto de la voluntad, y además en un acto exterior, mayor pecado será cometer una falta al mismo tiempo por la voluntad y

---

[49] San Juan Crisóstomo, *Opus imperfectum in Matthaeum* (escrito apócrifo), hom. 46 (PG 56, 891). Cfr. también Tomás de Aquino, *Catena in Matthaeum*, c. 23, 33. San Juan Crisóstomo nació en Antioquía en 344 y murió en Comana Pontica (hoy Turquía) en 407. Siendo Patriarca de Constantinopla fue desterrado por la emperatriz Eudoxia. Lo que más ha hecho que perdurara su fama a través de los siglos, ha sido el enorme legado literario, consistente sobre todo en su predicación escrita. En sus obras, Juan aparece más como pastor que como teólogo; era una persona inteligente y erudita con innegables cualidades de orador. El sobrenombre de "crisóstomo" (boca de oro) que le dieron los bizantinos tres siglos después, lo tiene bien merecido. Nos dejó múltiples *Homilías*, *Tratados*, *Oraciones*, y *Epístolas* (PG 47-64). El Concilio de Calcedonia lo declaró "Doctor de la Iglesia", y es uno de los más importantes de la Iglesia Oriental.

[50] San Agustín, *De vera religione*, c. 33, n. 62 (PL 34, 149; CCL 32, 228; CSEL 77, 45).

por el acto exterior, que cometerla sólo por un acto interior; pues así como cuanto más se añade a una cantidad, mayor es la cantidad, así también un pecado añadido al pecado parece que produce mayor pecado. Pero esto[51] no es verdad, pues se dice en la *Glossa* a *Mateo* (12, 35): "Cuanto te propones, tanto haces". Y así, no es mayor el pecado de la voluntad interior y de un acto exterior, que sólo el de un acto interior. Luego no consiste el pecado en un acto exterior, sino sólo en uno interior.

9. Si existen dos personas que tienen igual voluntad de cometer el mismo pecado (por ejemplo la fornicación), y una tiene la oportunidad y cumple su voluntad, y la otra no tiene su oportunidad pero quisiera tenerla, es evidente que entre ellas dos no existe diferencia en cuanto a aquello que está en su poder. Pero no consideramos que exista pecado, ni tampoco hablamos de un aumento de pecado, en aquello que no está en poder de alguien. Luego uno de ellos no peca más que el otro, y así parece que el pecado consiste en el solo acto de la voluntad.

10. El pecado corrompe el bien de la gracia, que no está en alguna de las fuerzas inferiores como en su sujeto, sino en la voluntad. Mas los opuestos son acerca de lo mismo[52]. Luego el pecado consiste en la sola voluntad.

11. Un acto interior es causa de un acto exterior. Mas una misma cosa no es causa de sí misma[53]. Luego, siendo el pecado uno y lo mismo, parece que si consiste en un acto de la voluntad, no puede consistir en un acto exterior.

12. El mismo accidente no puede existir en dos sujetos. Pero la imperfección se compara con el acto imperfecto como el accidente con su sujeto. Luego toda vez que es propia del pecado la imperfección, un solo pecado no puede colocarse en dos actos, o sea, en uno interior y en otro exterior. Ahora, es manifiesto que el pecado está en el acto interior de la voluntad. Luego de ningún modo está en un acto exterior.

13. Dice Anselmo[54] en el libro *De conceptu virginali*, hablando de los actos exteriores que: "esencialmente la justicia no consiste en uno de éstos". Luego, tampoco la injusticia, y así el pecado no consiste en un acto exterior.

---

[51] Que el pecado consista en un acto de la voluntad y además en un acto exterior.

[52] Cfr. Aristóteles, *Topica*, II, 4, 111a 14.

[53] Cfr. Alano de Lila, *De Arte seu Articulis Catholicae Fidei Libri quinque*, I, c. 26, n. 29 (PL 44, 430; CSEL 42, 241). Véase también Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 32, c. 1, n. 6.

[54] San Anselmo, *Liber de Conceptu Virginali et Originali Peccato*, c. 4 (PL 158, 437B; Schmitt II, 144). San Anselmo nació en Aosta (Piamonte) en 1033 y murió en Canterbury en 1109. Fue monje benedictino en la abadía de Bec (Normandía). Elevado a la dignidad de arzobispo primado de Inglaterra, es considerado además como fundador de la teología escolástica, aunque todavía no distinguía fácilmente el dominio teológico del filosófico, ni había formado una síntesis doctrinal conforme a la costumbre escolástica. Declarado "Doctor de la Iglesia" en 1720 por el papa Cle-

14. Dice Agustín que el pecado pasa en el acto y permanece en el reato. Mas esto no existiría si el mismo acto exterior fuera pecado. Luego el mismo acto exterior no es pecado.

EN CONTRA

1. Todo aquello que está prohibido por la ley de Dios es pecado; pues "pecado es un dicho, un hecho o un deseo contra la ley de Dios"[55]. Pero la ley de Dios prohíbe ciertos actos externos, cuando se dice en *Éxodo* (20, 13-15): "No matarás, no adulterarás, no robarás,...". Pero la ley de Dios también prohíbe actos internos, cuando se dice que: "No desearás la casa de tu prójimo ni la mujer de tu prójimo"[56]. Luego no sólo es pecado un acto de la voluntad, sino además un acto exterior.

SOLUCIÓN

Acerca de esta materia ha habido tres opiniones al respecto. Pues *algunos*[57] dijeron que ningún acto interior ni exterior es pecado en sí, sino la sola privación tiene carácter de pecado, puesto que Agustín[58] dice que el pecado es la nada. Por su parte, *otros* dijeron que el pecado consiste en un acto interno de la voluntad. Finalmente, *algunos* dijeron que el pecado consiste tanto en un acto interno de la voluntad, como en un acto externo. Y aunque esta última opinión contenga mayor verdad, no obstante todas son verdaderas en alguna medida.

Con todo, debe considerarse que tres cosas, a saber, el mal, el pecado y la culpa, se encuentran entre sí como lo más común y lo menos común. En efecto,

---

mente XI, San Anselmo es quizás el teólogo más importante de la tradición monástica occidental. Sus principales obras son: *Monologium*, *Proslogium*, *Liber apologeticus ad insipientem*, *De fide Trinitatis et Incar. Verbi*, *Cur Deus homo?*, *De veritate*, *De libero arbitrio*, *De concordia*, y *De processione Spiritus Sancti contra Graecos* (PL 158-159). Debe decirse que son apócrifas casi todas las *Meditaciones* y *Oraciones*, y todas las *Homilías* atribuidas a San Anselmo: Cfr. A. Wilmart, "La tradition des prières de S. Anselme", *Revue Bénédictine*, 1924 (36), pp. 52-71. A propósito de las cartas de San Anselmo: cfr. A. Wilmart, "La tradition des lettres de S. Anselme", *Revue Bénédictine*, 1931 (18), pp. 38-54. La edición de las obras de S. Anselmo citada por nosotros a lo largo del *De malo*, corresponde a la del autor de la edición crítica: F. S. Schmitt, *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, vol. I, Seckau (Austria), 1938; Edimburgo, 1946; vol. II-III, Edimburgo, 1949.

55 San Agustín, *Contra Faustum Manichaeum*, XXII, c. 27 (PL 42, 418; CSEL 25-1, 621), según Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 35, c. 1, n. 1, como se apunta más adelante en *De malo*, q. 7, a. 7.

56 *Éxodo*, 20, 17; *Deuteronomio*, 5, 21.

57 Opinión ya citada por Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 35, c. 2, n. 1.

58 San Agustín, *In Ioannis Evangelium*, trat. I, c. 1, n. 13 (PL 35, 1385; CCL 36, 7).

el mal es más común; pues en cualquier cosa, ya sea en un sujeto o en un acto, la privación de la forma, del orden o de la medida debida, tiene razón de mal[59]. Pero el pecado se dice de algún acto que carece del debido orden, forma o medida: de donde puede decirse que una tibia[60] torcida es una mala tibia; sin embargo, no puede decirse que sea pecado, a no ser cuando al hablar de pecado nos referimos al efecto del pecado. Con todo, la misma acción de cojear se dice pecado[61]: pues puede llamarse pecado a cualquier acto desordenado de la naturaleza, del arte o de costumbres. Pero el pecado no tiene razón de culpa a no ser por el hecho de que es voluntario; pues a nadie se le imputa como culpa un acto desordenado sino por el hecho de que está en su poder. Y, así, está claro que la culpa está en más cosas que la culpa, aunque, según el uso común de hablar entre los teólogos, pecado y culpa se toman por lo mismo[62].

Luego, quienes han considerado en el pecado sólo la razón de mal, dijeron que la sustancia del acto no es pecado, sino la imperfección del acto. En cambio, quienes han considerado en el pecado sólo aquello por lo cual tiene razón de culpa, dijeron que el pecado se colocaba en la sola voluntad. Pero es necesario considerar en el pecado no sólo la misma imperfección, sino también el acto que es substrato de la imperfección, pues el pecado no es la imperfección, sino el acto imperfecto. La imperfección del acto es por el hecho de que se aparta de la debida regla de la razón o de la ley de Dios; imperfección que ciertamente se encuentra no sólo en un acto interior, sino además en un acto exterior. Pero en todo caso, esto mismo que un acto exterior imperfecto se imputa al hombre como culpa, procede de la voluntad. Y, así, está claro que si queremos considerar todo lo que está en el pecado, el pecado no sólo consiste en la privación, ni sólo en el acto interior, sino también en un acto exterior. Y lo que decimos del acto en el pecado de transgresión ha de entenderse también del abstenerse del acto en el pecado de omisión, tal como se ha considerado más atrás[63].

RESPUESTAS

1. Por la voluntad no sólo se produce un acto interior al cual hace salir la voluntad, sino también un acto exterior al cual manda la voluntad. Y así el pecado mismo cometido por un acto externo es pecado cometido por la voluntad.

---

59 San Agustín, *De natura boni*, c. 4 (PL 42, 553; CSEL 25-2, 857) como se dijo más atrás en *De malo*, q. 1, a. 4.

60 Hueso más largo del cuerpo humano.

61 Ejemplo tomado de San Agustín, *De perfectione iusti hominis*, c. 2 (PL 44,294; CSEL 42, 5). Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 24, a. 12, ob4.

62 V.g. San Buenaventura, *In III Sententiarum*, d. 3, p. 1, a. 2, q. 1, ad3.

63 Véase Tomás de Aquino, *De malo*, q. 2, a. 1.

2. Agustín llama al pecado voluntad no porque la esencia entera del pecado pertenezca a un acto de la voluntad, sino porque todo pecado tiene a la voluntad como su raíz.

3. Es por la voluntad por lo que un acto es laudable o meritorio y virtuoso, o bien culpable y demeritorio y vicioso. Y por esto toda virtud o vicio se dice que es un hábito de la mente y de la voluntad; no porque a todo acto de virtud o de vicio le corresponda un acto exterior, sino porque no hay actos virtuosos o viciosos salvo que estén gobernados por voluntad de la mente[64].

4. La sola voluntad se dice que es remunerada o condenada, porque nada es condenado o remunerado sino a consecuencia de la voluntad.

5. En los actos del alma, aquello que es puesto o quitado no obstante permanece lo otro, no siempre se encuentra accidentalmente, sino a veces materialmente. En realidad, siempre aquello que es razón de otro, se encuentra con respecto a éste como lo formal respecto de lo material; por ejemplo, en el acto de la sensación el color se ve por la luz, y se encuentra como lo material respecto a la luz, que puede ser vista además sin color, aunque el color no pueda ser visto sin luz[65]. Y de modo semejante, en el acto de la voluntad el fin es la razón de querer aquello que se ordena al fin; por lo que el fin es apetecible, aun sin aquello que se ordena al fin, y sin embargo, lo que se ordena al fin no se encuentra accidentalmente respecto de lo apetecible, sino materialmente. Y de modo semejante sucede con el principio y la conclusión; pues el principio puede ser entendido sin la conclusión, pero no viceversa. Luego, puesto que el acto de la voluntad es la razón por la cual el acto exterior es culpable, en cuanto a que pertenece al pecado un ser culpable, el acto de la voluntad se encuentra como lo formal respecto a un acto exterior, y el acto exterior se encuentra con respecto a tal pecado, no accidentalmente sino materialmente.

6. El acto de aquél cuya ayuda usara alguien para matar, sí sería cierto un acto desordenado, pero sólo tendría el carácter de culpa en relación con la persona que usa la ayuda de otro. Y de modo semejante, el acto exterior de un miembro corporal es malo, pero no posee la naturaleza de una culpa moral a menos que procediera de la voluntad. Y por eso, si la voluntad y la mano fuesen dos personas, la mano no pecaría, pero la voluntad pecaría no sólo por su acto propio que es querer, sino además por el acto de la mano de la cual se sirve. Y por eso, en

---

[64] Recuérdese que el vocablo *mens, mentis* puede hacer referencia, tanto a la mente propiamente dicha en castellano (es decir, a la inteligencia), como al 'alma' (que es como lo emplea Agustín) y por extensión al 'sujeto' de las operaciones cognoscitivas, que es como lo emplea Santo Tomás en este fragmento. Así, parece que por "voluntad de la mente" debemos entender la voluntad del sujeto de la operación.

[65] Cfr. Aristóteles, *De anima*, II, 14, 418a 29 ss.

el caso planteado en la objeción, una sola persona es el autor y el responsable de los dos actos.

7. Y por esto está clara la solución al séptimo argumento.

8. Si tratáramos de averiguar si el que peca sólo mediante su voluntad, peca tanto como el que peca mediante la voluntad y el acto externo, deberíamos decir que esto sucede de dos formas: una primera, de manera que existe igualdad en la voluntad en los dos casos, una segunda, de manera que no existe tal igualdad. Ahora, la desigualdad de la voluntad sucede de tres maneras. *Primero*, atendiendo al número: es el caso de una persona que quiere pecar mediante un único movimiento de voluntad, pero dicho movimiento de voluntad desaparece porque la persona no encontró la oportunidad de pecar, y el acto de la voluntad puede repetirse mediante un segundo movimiento de voluntad de la misma persona cuando aparece una oportunidad de pecar. En este caso la persona tiene una mala voluntad dos veces, una acompañada de acto externo y otra sin estar acompañada de él. *Segundo*, puede existir desigualdad de la voluntad atendiendo al movimiento de la voluntad. Por ejemplo, una persona que tiene la voluntad de pecar y sabe que no cuenta con la oportunidad de hacerlo, puede desistir de dicho movimiento de la voluntad; mientras que otra persona que tiene la voluntad de pecar y sabe que la oportunidad de pecar está presente, puede conservar su movimiento de voluntad hasta que el acto externo sea consumado. *Tercero*, puede existir desigualdad de la voluntad atendiendo a la intensidad de la voluntad. Por ejemplo, existen algunos actos de pecado deleitables en los que la voluntad se volverá más intensa, cuando haya sido removido el freno de la razón que fungía de otro modo antes de dichos actos. De cualquier manera, habrá desigualdad de pecados en la medida en que exista desigualdad de la voluntad.

Ahora, si existe absolutamente una igualdad de parte de la voluntad, de este modo parece que se ha de distinguir tanto en el pecado como en el mérito. Pues quien quiere dar limosna y no la da por no tener capacidad, merece tanto como si diera, por comparación con un premio esencial[66] que es el gozo de Dios, pues este premio responde a la caridad, que pertenece a la voluntad; pero por comparación con un premio accidental, que es el gozo de cualquier bien creado, merece más quien no sólo quiere dar, sino da; pues gozará no sólo porque quiso dar, sino porque dio, y debido a todos los bienes que resultaron de haber dado.

Y, de modo semejante, si se considera la cantidad de demérito por comparación con la pena esencial que consiste en la separación de Dios y en el dolor procedente de esto, no desmerece menos quien peca por la sola voluntad que quien peca por la voluntad y el acto; puesto que la pena a esto es el desprecio de Dios, que toma en cuenta la voluntad; pero en cuanto a la pena secundaria, que

[66] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 12, a. 13 y q. 26, a. 6, ad8.

es el dolor por cualquier otro mal, de este modo desmerece más quien peca por el acto y por la voluntad, pues no sólo tendrá dolor por el hecho de que quiso un mal, sino además por el hecho de que hizo un mal, y por todos los males que procedieron de su acción mala. Por eso, el penitente que al arrepentirse previene la pena futura, se duele de todas estas cosas.

Luego lo que se dice de que cuanto más se añade a una cantidad, mayor es la cantidad, ha de entenderse cuando ambas se dicen cantidad según la misma razón; pero cuando una es la razón de que la otra sea cantidad, esto no es necesario; y así como si un tronco es largo, la línea será larga, y no es necesario que el tronco junto con la línea sea más largo que la línea, pues la línea es la razón de ser de la longitud del tronco, así también se ha dicho[67] que el acto exterior tiene razón de culpa por el acto de la voluntad. En cambio, lo que se dice de que: "Cuanto te propones tanto haces", tiene lugar en los males; puesto que si alguien se propone pecar mortalmente, incluso si comete un acto que por su género es pecado venial o no es pecado, peca mortalmente, porque conlleva una conciencia errónea. En cambio, si alguien se propone hacer una obra meritoria cometiendo algo que por su género es pecado mortal, no es digno de mérito, pues la conciencia errónea no lo excusa. Con todo, si bajo la intención se comprende no sólo la intención del fin, sino la voluntad de la obra, de este modo es verdad que tanto en el bien como en el mal, cuanto alguien se propone tanto hace. Pues quien quiere matar a los santos para proporcionar complacencia a Dios[68], o quien quiere hacer un robo para dar limosna, ciertamente parece tener una buena intención, pero una mala voluntad. Y por esto, si bajo la intención se comprende además la voluntad, a fin de que la intención se refiera al todo, será además una mala intención.

9. No son los hábitos los que nos hacen merecer o desmerecer, sino los actos. El débil peca cuando sucumbe a la tentación que le asalta, pero si la tentación no se presenta, no peca en acto. Y no desmerece por causa de esto, puesto que, como dice Agustín[69], alguien no es castigado por Dios a causa de aquello que haya de hacer, sino a causa de aquello que hace. Luego, aunque tener o no tener la oportunidad de pecar no esté en poder del pecador, no obstante, usar o no usar de la oportunidad tenida, está en poder del mismo. Y por esto peca, y su pecado crece.

10. Ningún pecado está en otros actos sino en cuanto proceden de la voluntad; por causa de esto, lo que depende de la voluntad es quitado principalmente por medio del pecado.

---

[67] En la solución.

[68] Cfr. *Juan*, 16, 2.

[69] San Agustín. *De praedestinatione sanctorum*, c. 12, n. 24 (PL 44, 977) y *De dono personae*, c. 10 (PL 45, 1007).

11. Todo lo que se compara con otro como razón suya, se encuentra con respecto al mismo como la forma con respecto a la materia; por lo cual, de dos cosas se hace una como de la materia y la forma [se hace una]. Y por causa de esto, el color y la luz son una cosa visible, porque el color es visible por causa de la luz[70]. Y de modo semejante, cuando un acto exterior tiene razón de pecado por un acto de la voluntad, el acto de la voluntad y el acto exterior unido a él son el mismo pecado; pero si alguien primero sólo quiere y después quiere que se haga, son dos pecados, pues el acto de la voluntad se repite. Ahora, cuando de dos cosas se hace una, nada prohíbe que de esas dos cosas una sea causa de la otra. Y así el acto de la voluntad es causa del acto exterior, como también el acto de una facultad superior es causa de un acto inferior, y siempre se encuentra formalmente con respecto al mismo.

12. La imperfección del pecado se encuentra en uno y otro acto, interior y exterior; pero en todo caso, una sola es la imperfección de ambos: lo cual es así, porque la imperfección en uno de ellos es causada por el otro.

13. Se dice que ninguna justicia se encuentra en la esencia de los actos exteriores, porque los actos exteriores no pertenecen al género de las costumbres sino en la medida en que son voluntarios.

14. La falta, es decir, obligarse a una pena, es cierto efecto que se sigue del pecado; por lo cual, cuando se dice que el pecado pasa en acto y permanece en el reato, es lo mismo que si se dijera que pasa por su esencia y permanece en su efecto.

ARTÍCULO 3

Si el pecado consiste principalmente en un acto de la voluntad[71]

Parece que no.

OBJECIONES

1. La denominación se hace de lo principal, como se dice en *De anima*[72]. Pero el pecado se denomina por un acto exterior, como cuando se habla del robo o

---

[70] Cfr. Aristóteles, *De anima*, II, 14, 418a 29 ss.

[71] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 20, a. 1.

[72] Aristóteles, *De anima*, II, 9, 416b 23-24.

del homicidio. Luego el pecado no consiste principalmente en un acto de la voluntad.

2. El acto de la voluntad no puede ser malo, puesto que la misma potencia de la voluntad es buena, y "el árbol bueno no puede producir frutos malos", como se dice en *Mateo* (7, 18). Luego el pecado no consiste principalmente en un acto de la voluntad.

3. Dice Anselmo[73] en el libro *De casu diaboli*: "No es malo el movimiento de la voluntad sino la voluntad o el que mueve a la voluntad". Ahora, el movimiento de la voluntad es el acto mismo. Luego el pecado no consiste principalmente en un acto de la voluntad.

4. Las cosas que se producen por necesidad no se producen por la voluntad. Pero dice Agustín[74], en *De libero arbitrio*, que algunas cosas producidas por necesidad deben ser reprobadas, y así son pecados. Luego el pecado no se encuentra principalmente en la voluntad.

5. Sobre aquello de *Romanos* (7, 20): "el pecado habita en mí", dice la *Glossa* que todo pecado es de concupiscencia[75]; concupiscencia que no está en la voluntad, sino en el apetito concupiscible. Luego el pecado no consiste principalmente en la voluntad.

6. La imperfección de las potencias del alma no es sino por el pecado. Pero se dice que el concupiscible, entre las otras fuerzas, es la más importante[76]. Luego el pecado consiste principalmente en ella; luego no consiste en la voluntad.

7. Las potencias apetitivas se encuentran sucesivamente con respecto a las aprehensivas. Pero las aprehensivas de la parte intelectiva reciben lo de las aprehensivas de la parte sensitiva. Luego también las apetitivas superiores reciben lo de las apetitivas inferiores; y, de este modo, el pecado parece que primeramente consiste en un acto de las apetitivas inferiores, que son la irascible y la concupiscible, que en un acto de la voluntad.

8. "Aquello por lo que una cosa existe, es más que ella", como se dice en *Analytica Posteriora*[77]. Pero el acto de la voluntad es malo, porque el acto exte-

---

73 San Anselmo, *De casu diaboli*, c. 20 (PL 158, 352A; Schmitt I 265).

74 San Agustín, *De libero arbitrio*, III, c. 118, n. 51 (PL 32, 1295; CCL 29, 305; CSEL 74, 131).

75 *Glosa* de Pedro Lombardo a *Romanos*, 7, 20 (PL 191, 1424C).

76 Cfr. v.g. Alejando de Hales, *Summa fratris Alexandri*, II-II, n. 239, así como San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 31, a. 1, q. 3.

77 Si A es causa de B en algún aspecto, A es más que B en ese aspecto. La causa es más que lo causado en aquello de lo cual es causa: Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I, 6, 72a 29, según una traducción anónima (Minio-Paluello 114), y Jacobo de Venecia (Minio-Paluello 9).

rior es malo; pues querer robar es malo porque robar es malo. Luego el pecado no está primeramente en el acto de la voluntad.

9. La voluntad tiende al bien como a su sujeto; por lo cual, siempre es, o de un bien verdadero, y entonces no es pecado; o de un bien aparente que no existe, y entonces hay pecado. Pero que aparezca un bien que no existe, se debe a un vicio del intelecto, o de otra facultad aprehensiva. Luego el pecado no se encuentra principalmente en un acto de la voluntad.

EN CONTRA

1. Dice Agustín[78] en *De libero arbitrio*: "en toda clase de maldad, subyace un deseo de dominar". Ahora, el deseo pertenece a la voluntad. Luego el pecado consiste principalmente en la voluntad.

SOLUCIÓN

Ciertos pecados comportan actos externos que no son malos en sí, sino que son malos en la medida en que proceden de una intención o voluntad depravada: por ejemplo, cuando alguien quiere dar limosna buscando la vanagloria; y en los pecados de este tipo es evidente que el pecado radica principalmente en la voluntad. Mas existen ciertos pecados en los cuales los actos exteriores son malos en sí, como sucede con el robo, el adulterio, el homicidio y similares; y en ellos parece existir una doble distinción. De ellas, una *primera* distinción es la que se dice principalmente, es decir, primordialmente y acabadamente. La *segunda* distinción es que el acto exterior puede considerarse de dos modos: de un modo, según que tiene su razón de ser en la aprehensión según su razón; de otro modo, según que tiene su razón de ser en la ejecución de la obra. Luego, si se considera el acto malo en sí, por ejemplo el robo o el homicidio, en la medida en que tiene su razón de ser en la aprehensión según la razón, así, la razón de mal se encuentra primordialmente en el acto mismo, puesto que no está rodeado de las debidas circunstancias; y por esto mismo que es un acto malo, o sea, privado del debido modo, de especie y orden[79], tiene razón de pecado. Así, pues, en sí mismo considerado, el acto se compara con la voluntad como su objeto, en la medida en que es querido. Mas así como los actos son anteriores a las potencias, así también los objetos son anteriores a los actos; de donde la razón de mal y de pecado se encuentra de un modo más primordial en el acto exterior así considerado, que en el acto de la voluntad; pero la razón de culpa y de mal moral se completa, según que sucede un acto de la voluntad; y así, de un modo

---

[78] San Agustín, *De libero arbitrio*, c. 23, n. 8 (PL 32, 1225; CCL 29, 215; CSEL 74, 9).

[79] Cfr. San Agustín, *De natura boni*, c. 4 (PL 42, 553; CSEL 25-2, 857) como se dijo en Tomás de Aquino, *De malo*, q. 1, a. 4.

acabado el mal de culpa está en el acto de la voluntad. Pero si se considera el acto de pecado según que tiene su razón de ser en la ejecución de la obra, así, la culpa está en la voluntad de un modo primordial y primero. Por esto dijimos que el mal existe en el acto exterior antes que en la voluntad, si se considera el acto exterior como conocido según su naturaleza; pero de modo contrario, si se le considera en la ejecución de la obra, puesto que el acto exterior se compara con el acto de la voluntad como el objeto que tiene razón de fin. Y el fin es posterior en el ser, pero es primero en la intención.

RESPUESTAS

1. El acto recibe su especie del objeto[80]; y por esto el pecado se denomina por el acto exterior en la medida en que se compara con él mismo como objeto.

2. La voluntad según su naturaleza es buena, de donde también el acto natural de ella es siempre bueno; y digo acto natural de la voluntad, en la medida en que el hombre quiere la felicidad[81], el ser, la vida y la bienaventuranza naturalmente. Mas si hablamos del bien moral, de esta manera la voluntad en sí misma considerada ni es buena ni mala, sino que se encuentra en potencia con respecto al bien o al mal.

3. Anselmo habla de cuando el acto exterior es malo en sí; pues en tal caso el movimiento de la voluntad obtiene la razón de mal de lo que mueve, esto es, del mismo acto en cuanto que es objeto.

4. La necesidad de coacción repugna absolutamente a lo voluntario[82], y tal necesidad excluye absolutamente la culpa. Sin embargo, existe una cierta necesidad mezclada con lo voluntario, por ejemplo, cuando el navegante está obligado a arrojar la mercancía al mar; y las cosas que se hacen por tal necesidad, pueden tener razón de culpa, en cuanto tienen algo de voluntario. Pues hechos de este tipo son más voluntarios que involuntarios, como dice el Filósofo[83] en la *Ethica*.

5. A veces, bajo una concupiscencia desordenada se incluye también la voluntad; pero si además se toma la concupiscencia en cuanto que pertenece al apetito concupiscible, se dice que el pecado se origina por concupiscencia, no porque en la misma concupiscencia exista principalmente el pecado, sino porque es iniciativo para el pecado. Mas el pecado está principalmente en la voluntad, en cuanto que consiente el mal de concupiscencia.

---

80 Cfr. Aristóteles, *De anima*, II, 6, 415a 18-20; cfr. Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 48, a. 2, ob2.

81 Cfr. Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 23 (PG 3, 725C; Dion. 282).

82 Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, V, 6, 1015a 26-28.

83 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 1, 1110a 8-19.

6. El apetito concupiscible es considerado la facultad más contaminada, pensando en que el pecado original se transmite de los padres a sus descendientes, pero esta misma contaminación provino de la voluntad desordenada del primer padre.

7. El acto de la aprehensión en nosotros, quienes recibimos el conocimiento desde las cosas, es según un movimiento desde las cosas hacia el alma. Ahora, los sentidos son más próximos a las cosas sensibles que el intelecto; y por esto se sigue que así como el sentido recibe desde las cosas sensibles, así también el intelecto recibe desde los sentidos. Mas el acto de la facultad apetitiva es según el movimiento del alma hacia la cosa, y por esto opera al contrario, es decir, el movimiento procede naturalmente del apetito superior al apetito inferior, como se dice en *De anima*[84].

8. El acto anterior se dice que es malo por causa del acto exterior, así como es malo por causa del objeto; sin embargo, la culpa se completa en el acto interior.

9. Lo que no es un bien verdaderamente, es un bien aparente de dos maneras. Algunas veces, ciertamente, por un vicio del intelecto, como cuando alguien tiene una falsa opinión sobre lo que hay que hacer, porque piensa que la fornicación no es pecado, o porque no tiene uso de razón; y un defecto de este tipo procedente del intelecto disminuye la culpa, o la excusa totalmente. Mas otras veces no es un defecto por parte del mismo intelecto, sino más bien por parte de la voluntad; pues "como es cada uno, tal es su concepción del fin" como se dice en la *Ethica*[85], pues por experiencia sabemos que lo que es bueno o malo nos parece de otro modo según lo amemos o lo odiemos[86]. Y por esto, cuando alguien tiene un afecto desordenado hacia algo, dicha afección desordenada impide el juicio correcto del intelecto en torno a una cosa por elegir. Y así, el vicio no está principalmente en el conocimiento sino en la afección. Y por esto, quien así peca, no se dice que obra por ignorancia, sino que obra con ignorancia, como se distingue en la *Ethica*[87].

---

[84] Aristóteles, *De anima*, III, 11, 434a 12-15.

[85] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 13, 1114a 32-1114b 1.

[86] Se nos nuestra de un modo distinto a como creemos que es.

[87] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 3, 1110b 28.

ARTÍCULO 4

Si todo acto es indiferente[88]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Dice Anselmo[89] en el libro *De conceptu virginali*: "Hablando de los actos, esencialmente la justicia no consiste en uno de éstos, y por la misma razón, tampoco la injusticia". Pero aquel acto en que no hay justicia ni injusticia se dice indiferente. Luego todos los actos son indiferentes.

2. Lo que es bueno en sí, no puede ser malo, puesto que lo que existe en sí en algo, existe en ello por necesidad. Pero no existe ningún acto que no pueda llegar a ser malo, aun el mismo amar a Dios; como está claro en aquel que ama a Dios por causa de las cosas temporales. Luego ningún acto es bueno en sí, y por la misma razón, tampoco malo en sí. Luego todo acto en sí es indiferente.

3. Siendo bien y ente términos convertibles[90], una cosa tendrá la condición de buena y de ente en virtud de una misma causa. Pero un acto posee el ser moral por la voluntad; pues si no fuera voluntario, no sería acto moral. Luego también por la voluntad posee bondad y maldad moral. Luego [el acto] en sí ni es bueno ni malo, sino indiferente.

4. Mas podría decirse que aunque el acto posea el ser moral en cuanto es voluntario, lo cual es algo común, no obstante, lo especial, que es el ser bueno o ser malo, lo tiene en sí. Pero en contra, bien y mal son diferencias de los actos morales. Pero las diferencias en sí dividen un género[91]; y así es necesario que las diferencias no se refieran a otra cosa que al género. Luego si el acto posee lo común, que es el ser moral, por la voluntad, también por esta misma voluntad poseerá el ser bueno o malo, y así [el acto] en sí es indiferente.

5. El acto moral se dice bueno en cuanto está rodeado de las debidas circunstancias; y malo en cuanto está rodeado de circunstancias indebidas. Pero las circunstancias, siendo accidentes del acto, están fuera de la especie del mismo. Luego toda vez que aquello que conviene a una cosa según su especie, se dice

---

[88] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 8-9; *In II Sententiarum*, d. 40, a. 5.

[89] San Anselmo, *Liber de Conceptu Virginali et Originali Peccato*, c. 4 (PL 158, 437B; Schmitt II, 144).

[90] Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 6, 1096a 23-24.

[91] Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 12, 1038a 9 ss.; como dice Tomás de Aquino en *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 7.

que le conviene en sí, parece que un acto en sí ni es bueno ni malo, sino indiferente.

6. Así como lo blanco y lo negro se encuentran en la misma especie de hombre, así también lo bueno y lo malo se encuentran en la misma especie de acto. En realidad no difieren por su especie el tener relaciones con una mujer propia y con la ajena, lo cual se muestra por su efecto: pues en ambos nace un hombre, y, sin embargo, uno de dichos actos es bueno y otro malo. Pero blanco y negro no convienen al hombre en sí. Luego ni bueno ni malo convienen a un acto en sí; y, así, todo acto en sí mismo considerado es indiferente.

7. Aquellas cosas que pertenecen a una cosa en sí no son modificadas numéricamente en relación con una misma cosa: así como no es un mismo número par e impar. Pero uno y el mismo acto sucede que es bueno y malo: pues es uno numéricamente el acto que es continuo. Ahora, en un acto continuo sucede que primero se encuentra el bien y después el mal, o viceversa; como si alguien comienza a ir a la iglesia por una mala intención, y en el trayecto es modificada su intención hacia el bien. Luego bien y mal no pertenecen por sí mismos al acto, y así cualquier acto es indiferente de suyo.

8. El mal en cuanto mal, es un no ente. Pero lo no ente no puede ser de la sustancia de un ente. Luego siendo el acto un ente, no puede un acto ser malo en sí, y, por consiguiente, tampoco bueno, puesto que un acto bueno es contrario a uno malo. Mas los contrarios son de un mismo género[92]. Luego se concluye lo mismo que antes.

9. El acto se dice bueno o malo por su orden al fin. Pero el acto no recibe su especie del fin: pues de ser así, cualesquiera actos les correspondería ser de la misma especie, con sólo tener que diversos actos se ordenen a un mismo fin. Luego mal y bien no pertenecen a la esencia de acto; y así los actos en sí mismos considerados ni son buenos ni son malos, sino indiferentes.

10. Bien y mal no sólo se encuentran en los actos, sino también en otras cosas. Mas en las otras no son diferentes a la especie. Luego tampoco en los actos; y así los actos en sí no son buenos ni malos.

11. Los actos morales buenos se dicen actos virtuosos; mas los actos malos se dicen actos viciosos. Mas virtud y vicio pertenecen al género del hábito. Luego que el acto sea bueno o malo procede de otro género, y no según el mismo.

12. Lo anterior no depende de las propiedades de lo posterior. Pero el acto es naturalmente anterior al acto moral, pues todo acto moral es acto, pero no viceversa. Luego, siendo el bien y el mal propiedades de las costumbres, no convienen en sí al acto en cuanto acto.

---

[92] Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, X, 10, 1058a 10-11; *Topica*, IV, 3, 123b 3.

13. Lo que naturalmente es tal, siempre y en cualquier lugar es tal. Pero las cosas justas y buenas no siempre y en cualquier lugar son tales; pues ciertas cosas que es justo se hagan en un solo lugar y tiempo, no es justo que se hagan en otro. Luego nada existe naturalmente justo o bueno, y por consiguiente, tampoco injusto o malo. Luego todo acto en sí mismo es indiferente.

EN CONTRA

1. Dice Agustín[93], en el libro *De sermone Domini in monte*, que hay ciertas cosas que no pueden ser hechas con buena disposición, como los adulterios, las blasfemias y otras cosas de este tipo, sobre las cuales sí se nos permite juzgar. Luego no todos los actos son indiferentes.

RESPUESTA

Acerca de esto, existió entre los antiguos doctores diversa opinión. Pues *algunos* dijeron que todos los actos son de suyo indiferentes; lo cual negaron *otros*[94], diciendo que algunos actos son buenos en sí, y otros son malos en sí.

Y para investigar la verdad en torno a esta materia, debe considerarse que el bien comporta una perfección, y que la privación de dicha perfección es un mal, de modo que frecuentemente usamos la palabra "perfección" en un sentido amplio para designar con ella la medida, la forma y el orden apropiados. Por lo cual Agustín[95], en el libro *De natura boni*, sitúa la naturaleza de bien en la medida, la forma y el orden, y la naturaleza de mal en la privación de éstas. Evidentemente no es verdad que todas las cosas tengan como propia la misma perfección, sino que las diferentes clases de cosas poseen diferentes clases de perfección; ya sea que se admita la diversidad que existe entre las diversas especies, como entre caballo y buey, entre los cuales hay diversa perfección; o bien entre género y especie, como entre animal y hombre, pues hay algo que pertenece a la perfección de hombre, que no pertenece a la perfección de animal.

De donde ha de considerarse de otro modo el bien del animal y el bien del hombre, el del caballo y el del buey; y lo mismo ha de decirse del mal. Pues es manifiesto que no tener manos es un mal en el hombre, mas no en un caballo o buey, o también en un animal en cuanto animal; y de modo semejante ha de decirse del bien y del mal en los actos. En efecto, una es la consideración del bien y del mal en un acto en cuanto que es acto, y otra en los diversos actos especiales. En efecto, si consideramos el acto en cuanto que es acto, su bondad es como una cierta emanación según la facultad del agente; y, por esto, según la

---

93 San Agustín, *De Sermone Domini in monte*, II, c. 18, n. 59 (PL 34, 1296; CCL 35, 154-155).

94 Opiniones ya citadas por Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 40, c. 1.

95 San Agustín, *De natura boni*, cc. 3-4 (PL 42, 553; CSEL 25-2, 857).

diversidad de agentes, se sigue que de diverso modo se toma el bien y el mal en los actos. Mas en las cosas naturales, el acto bueno es el que es según la conveniencia de la naturaleza del agente, y malo el que no conviene a la naturaleza del agente; y así corresponde a uno y el mismo acto ser juzgado de diversa manera según se compare con los diversos agentes. En efecto, moverse hacia arriba, si se compara con el fuego, es un acto bueno[96], porque es natural a él; mas si se compara con la tierra, es un acto malo, pues es contra la naturaleza de ella; en cambio, si se compara con un cuerpo móvil en general, no posee razón ni de bien ni de mal.

Pero hablando específicamente acerca de los actos humanos, para entender lo que es el bien y el mal en tales actos debemos partir de lo que es propio del ser humano en cuanto tal, y esto no es otra cosa que la razón. Este es el motivo por el que los actos humanos se consideran buenos o malos, en la medida en que concuerden con la razón informada por la ley divina, ya sea naturalmente, por medio de la doctrina, o por una infusión, por lo cual dice Dionisio[97] en *De divinis nominibus*, que malo es al alma existir sin la razón, y malo es al cuerpo existir sin naturaleza.

Así, pues, si el existir según la razón o sin ella forma parte de la naturaleza de un acto humano, es necesario decir que algunos actos humanos son intrínsecamente buenos, y algunos son intrínsecamente malos.

En realidad, decimos que algo le corresponde en sí a alguien, no sólo porque le conviene por razón de su género, sino también porque le conviene por razón de su especie; así como lo racional y lo irracional pertenecen de suyo a los animales por razón de sus especies, aunque no por razón de su género, que es animal; pues el animal no es racional o irracional en cuanto animal. En cambio, si existir según la razón o sin ella no pertenece a la naturaleza del acto humano, entonces los actos humanos no son intrínsecamente buenos ni malos, sino indiferentes; así como los hombres intrínsecamente no son blancos ni negros. Esto es de lo que depende la verdad sobre la cuestión.

Para probar esto, debemos considerar que en virtud de que los actos son especificados por sus objetos[98], un aspecto del objeto especificará al acto con relación a una causa mas no con relación a otra. Por ejemplo, conocer el color y conocer el sonido son diversos actos según su especie si se refieren al sentido, pues color y sonido son sensibles en sí; mas no si se refieren al intelecto, puesto

---

96 Cfr. Aristóteles, *Topica*, I, 7, 103a 29; *Physica*, II, 1, 192b 36; IV, 11, 214b 14; *De caelo*, I, 4, 269b 4-5; y otros lugares.

97 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 32 (PG 3, 733A; Dion. 309).

98 Los actos son especificados por sus objetos, como las potencias son especificadas por sus actos: Aristóteles, *De anima*, II, 6, 415a 18-20; como aparece en Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 48, a. 2, ob2.

que son conocidas por el intelecto bajo una misma razón de objeto, a saber, bajo la razón de ente o de verdadero. Y de modo semejante, sentir lo blanco y lo negro difieren por su especie si se refieren a la vista, mas no si se refieren al gusto; de lo cual puede admitirse que el acto de cualquier potencia es especificado según aquello que le pertenece de suyo a dicha potencia, y no según aquello que le pertenece sólo por accidente.

Luego, si se considera los objetos de los actos humanos que tienen diferencias según aquello que de suyo pertenece a la razón, existirán actos diferentes por su especie en cuanto que son actos de la razón, aunque no sean diferentes por su especie en cuanto que son actos de alguna otra potencia; así como descubrir a la mujer de uno y descubrir a una mujer que no es la de uno, son actos que tienen objetos diferentes según aquello que pertenece a la razón; en efecto, lo propio y lo no propio está determinado por la regla de la razón; diferencias que, sin embargo, se consideran accidentales, si son comparadas con la fuerza generativa, o incluso con la fuerza concupiscible. Y por esto, descubrir a la de uno y descubrir a la que no es de uno, difieren por su especie en cuanto que son actos de la razón, mas no en cuanto que son actos de la facultad generativa o de la concupiscible.

Así, pues, está claro que difieren por su especie en cuanto que son actos humanos. Luego está claro que a los actos humanos les corresponde por su especie ser buenos o malos.

Y por esto debe decirse absolutamente que algunos actos humanos son intrínsecamente buenos o malos, y no que cada acto es moralmente indiferente; a no ser que los consideremos sólo genéricamente. Pues así como se dice que un animal en cuanto animal, ni es racional ni irracional, así también puede decirse que el acto humano en cuanto que es acto, aún no tiene el carácter de bueno o de malo moralmente, a no ser que se le añada algo que está en relación con su especie. De todos modos, en virtud del hecho de que los actos son actos humanos, asimismo por el hecho de que son actos, y finalmente, por el hecho de que son entes, ellos poseen un aspecto de bien, aunque no del bien moral como es vivir según la razón, del que ya hemos hablado.

RESPUESTAS

1. Anselmo habla de los actos genéricamente, y no en cuanto a su naturaleza específica.

2. Aquello que se sigue de la especie de alguna cosa siempre pertenece a ella. Por tanto, puesto que los actos humanos toman su especie de la naturaleza de sus objetos, y es por éstos que aquéllos son buenos o malos, los actos especificados como buenos nunca pueden ser malos, y los actos especificados como malos nunca puedes ser buenos. Sin embargo, puede suceder que un acto intrín-

secamente bueno esté acompañado por algún acto malo en virtud de cierto desorden; y por eso decimos que el acto bueno se vuelve malo[99] en virtud del acto malo que le acompaña, mas no que el acto bueno en sí mismo sea malo: por ejemplo, dar limosna a los pobres o amar a Dios es un acto bueno en sí; pero asignar a un acto de este tipo algún fin desordenado, a saber, de codicia o vanagloria, es otro acto malo, no obstante que los dos actos se reducen a uno porque uno de los actos se ordena al otro. Mas como dice Dionisio[100] "el bien es producto de una causa única e íntegra, en cambio el mal resulta de cualquier defecto particular". Y por esto, cuando sea malo, ya sea el acto o la ordenación del acto a su fin, entonces se considerará el todo como malo. En cambio el todo no se considera bueno a no ser que ambas cosas sean buenas: por ejemplo, no se considera bello a un hombre a no ser que todos sus miembros sean bellos; mas se le considera feo con que uno solo de sus miembros sea feo. Y de aquí que el acto malo no puede llegar a ser bueno, pues debido a que el acto es malo, no puede ser bueno íntegramente; en cambio el acto bueno puede llegar a ser malo porque para ser malo no se requiere que sea malo íntegramente, sino que basta que sea malo en algún aspecto particular.

3. El ser voluntario pertenece a la razón de acto humano en cuanto acto humano; de donde lo que hay en él en cuanto voluntario, ya sea según el género o según la diferencia, no está en él por accidente sino por sí mismo.

4. Por lo cual está clara la solución al cuarto argumento.

5. Las circunstancias se encuentran respecto a los actos morales como accidentes, que, respecto a las cosas naturales, están fuera de la razón de especie. Ahora, el acto moral, como se ha dicho[101], recibe la especie del objeto según que es comparado con la razón; y por esto se dice, en general[102], que ciertos actos son buenos o malos por su género; y que el acto bueno por su género, es un acto que cae sobre una materia debida, como alimentarse para el que tiene hambre; mas un acto malo por su género es el que cae sobre una materia indebida, como llevarse cosas ajenas, pues la materia del acto, se dice objeto del mismo. Pero sobre esta bondad o maldad puede sobrevenir otra bondad o maldad de algo extrínseco procedente de la circunstancia, como del lugar, del tiempo, de la condición del agente o de cualquiera otra cosa de este tipo; por ejemplo, si no se sustraen cosas de un lugar sacro, o bien por pobreza, o por algo de este tipo. Y

---

[99] Expresión con que Robert Lincoln traduce a Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 20 (PG 3, 717B; Dion. 243) y otros lugares.

[100] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 30 (PG 3, 729C; Dion. 298) como ya se dijo en *De malo*, q. 1, a. 2.

[101] En la solución.

[102] Se dice "communiter": término que ya aparece en Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 36, c. 6, n. 5, así como en San Alberto Magno, *De bono*, tr. 1, q. 2, a. 4 (Col. XXVIII 28 ss.).

aunque la bondad o maldad de este tipo no pertenezca en sí al acto moral, según que está considerado en su especie, no obstante, alguna bondad o maldad le pertenece según su especie; pues como se ha dicho[103], según las diversas perfecciones es la diversa razón de bondad.

6. Una misma especie o un acto moral puede ser bueno y malo por su circunstancia; así como en la misma especie de hombre puede existir uno blanco y uno negro. Pero en todo caso los actos que son buenos en sí, difieren por su especie de los actos que son malos en sí, en cuanto que son actos morales, aunque quizá no difieran por su especie en cuanto que son actos naturales, como es evidente de estos dos actos, tener relaciones con la mujer propia y con la no propia.

7. Nada impide que respecto a un género, algo sea lo mismo numéricamente, aunque con respecto a otro género sea numérica y específicamente diverso. Por ejemplo, si existe algún cuerpo continuo, en una parte blanco y en otra parte negro, es uno solo númericamente en cuanto que es continuo, pero difiere no sólo por el número sino por la especie en cuanto que está coloreado. Y de modo semejante, si en algún acto continuo, primero se tiende al bien y después al mal, se sigue que es un solo acto numéricamente según su naturaleza, pero en todo caso difiere por su especie desde el punto de vista moral; además puede decirse que aquel acto siempre conserva la bondad o la maldad que tiene por su especie, aunque acerca de un mismo acto pueda ser modificada la intención del acto según los diversos fines.

8. Así como en las cosas naturales la privación sigue a una forma, tal como a la forma de agua sigue la privación de la forma de fuego[104]; así también en las cosas morales a lo que está colocado de un modo, especie u orden sigue la privación de su debido modo, especie u orden. Y así, por el hecho de que se encuentra colocado en acto, recibe la especie del acto; pero por la consecuente privación se dice un mal; y así como pertenece de suyo al agua no ser fuego, así también pertenece de suyo a tal acto y según su especie ser un mal.

9. El fin es doble: próximo y remoto. El fin próximo del acto es lo mismo que el objeto, y de éste recibe su especie. Mas no toma su especie del fin remoto; sino que ordenarse a tal fin es circunstancia del acto.

10. El bien tiene razón de fin[105]; de donde el fin, en cuanto es de este modo, es objeto de la voluntad. Y puesto que las cosas morales dependen de la volun-

---

[103] En la solución.

[104] Aristóteles, *De longitudine et brevitate vitae*, 2, 405a 14-16, como aparece en Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 89, a. 5.

[105] Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 1, 1094a 2-3.

tad, el bien y el mal difieren por su especie en las cosas morales; mas no así en las demás.

11. Algunos actos se dicen viciosos o virtuosos no sólo porque proceden del hábito de la virtud o del vicio, sino porque son semejantes a aquellos actos que proceden de tales hábitos. Por eso, una persona realiza un acto virtuoso de una manera antes de poseer la virtud, y de otra manera después de que la persona ha adquirido la virtud. Pues sin duda, antes de que una persona adquiera la virtud de la justicia puede realizar cosas justas, pero no de un modo justo, y ciertamente, cosas castas, pero no de un modo casto; en cambio, después que adquiere la virtud realiza cosas justas de un modo justo, y castas de un modo casto, como es evidente por lo que dice el Filósofo[106] en la *Ethica*. Así, pues, está claro que hay un triple grado de bondad y de malicia en los actos morales: *primero*, ciertamente, según su género y especie, por comparación con el objeto o la materia; *segundo* por la circunstancia; y *tercero*, por el hábito informante.

12. La razón procede del acto según la razón de género, de la cual no toma su bondad o maldad moral; sin embargo, la toma según la especie, como ha sido dicho[107].

13. Las cosas justas y buenas pueden considerarse de dos maneras: *primero*, formalmente, y así, siempre y dondequiera son las mismas, porque los principios del derecho que existen en la razón natural, no cambian. *Segundo*, materialmente, y así las cosas justas y buenas no son las mismas dondequiera y para todos, sino que es necesario que sean determinadas por la ley. Y esto sucede por la mutabilidad de la naturaleza humana y de las diversas condiciones de los hombres y de las cosas, según la diversidad de lugares y tiempos; así como siempre es justo que en una compra y venta se haga la transacción según lo equivalente; pero para medir el grano es justo que en cierto lugar o tiempo se dé una cantidad, y en otro lugar o tiempo no se dé ese tanto sino más o menos.

---

106 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 4, 1105a 26 ss. Cfr., además, V, 11, 1134a 17; como aparece en Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 14, a. 4, ob2.

107 En la solución.

ARTÍCULO 5
Si algunos actos son indiferentes[108]

Parece que no.

OBJECIONES

1. El ente en cuanto ente es bueno[109], el no ente es lo contrario al ente, y el mal es lo contrario al bien[110]. Pero entre el ente y el no ente no hay medio[111]. Luego tampoco entre el bien y el mal. Luego es necesario que todos los actos sean buenos o malos y ninguno indiferente.

2. Mas podría decirse que ente y bien no son convertibles en el género de las costumbres, sino en el género de la naturaleza; y así no es necesario que bien y mal pertenezcan inmediatamente al género de las costumbres. Pero en contra, mayor bien es el bien de las costumbres que el bien de la naturaleza. Luego guarda una mayor oposición con respecto al mal. Luego si el bien de la naturaleza se opone inmediatamente al mal, con mayor razón el bien de las costumbres.

3. El mal no se opone al bien como contrario, porque el mal nada supone, sino que se opone a él como su privación. Ahora, según la privación, los opuestos carecen de medio en relación con lo propio susceptible; mas lo propio susceptible del bien y del mal moral es el acto humano. Luego todo acto humano es bueno o malo, y ninguno es indiferente.

4. El acto humano procede de una voluntad deliberada. Ahora, la voluntad deliberada siempre actúa por causa de un fin. Luego todo acto humano es por causa de un fin. Ahora, todo fin o es bueno o malo: el que es para un bien es bueno; pero el que es para un mal es malo. Luego todo acto humano o bien es bueno o malo, y ninguno indiferente.

---

[108] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 8-9; *In II Sententiarum*, d. 40, a. 5. Este tema de la existencia de actos moralmente indiferentes en Tomás de Aquino, tiene como un antecedente importante los trabajos de diversos filósofos antiguos pertenecientes a la corriente estoica. Para las fuentes estoicas cfr. Estobeo, *Eclogae*, II, 57, 18, 58, 4; II, 68, 24-74, 20 (ed. Wachsmuth); Cicerón, *De finibus*, III, 50-54; 57-58. Agradezco las observaciones que sobre esta materia me ha hecho llegar Marcelo Boeri, autor de *Los filósofos estoicos: ontología, lógica, física y ética*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2014.

[109] Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 6, 1096a 23-24.

[110] Cfr. Aristóteles, *Praedicamenta*, 11, 13b 36.

[111] Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 16, 1012a 5-9.

5. Toda operación humana implica un usar o un disfrutar de algo. Mas cualquiera que usa de algo, o bien lo usa rectamente o bien incorrectamente, es decir, abusa de ello[112]; y de modo semejante, cualquiera que disfruta, o bien disfruta de Dios, que es un bien, o bien disfruta de una criatura, que es un mal. Luego todo acto humano, o bien es bueno, o malo.

6. Como dice Agustín[113], en *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, en la naturaleza ningún acto es casual, pues cualquier acto tiene causas ocultas, aunque desconocidas para nosotros. Pero así como hay lo casual en la naturaleza, así también parece existir lo indiferente en las cosas morales, que carece de intención de bien o de mal. Luego ningún acto moral es indiferente.

7. Todo acto que procede de la voluntad informada por la caridad es meritorio; mas todo acto procedente de una voluntad no informada por la caridad es demeritorio, puesto que todos están obligados a conformar su voluntad a la voluntad divina[114], principalmente en cuanto al modo de querer, a fin de que, por la caridad, quiera aquello que quiere, así como lo quiere Dios; lo cual no puede observar quien carece de caridad. Luego cualquier acto es meritorio o bien demeritorio, y ninguno es indiferente.

8. Nadie es condenado a no ser en virtud de una culpa. Pero alguien es condenado por no tener caridad, como se afirma en *Mateo* (22, 12-13), hablando de aquel que fue excluido de la boda por no llevar el traje de boda, símbolo de la caridad[115]. Luego no tener caridad es un pecado, y cualquier cosa que es hecha por quien no tiene caridad es demeritoria; y así se concluye lo mismo que anteriormente.

9. Dice el Filósofo[116], en la *Ethica*, que las acciones en lo moral son como las conclusiones en los silogismos, en los cuales hay verdad o falsedad, así como también en lo moral hay bien y mal. Pero toda conclusión es verdadera o falsa. Luego todo acto moral es, o bien bueno o malo, y ninguno es indiferente.

10. Dice Gregorio[117] en sus *Moralia*, que los malos, de ahí que realizan la voluntad de Dios, se apoyan en ella contrariamente. Luego con mayor razón aquellos que se apoyan contrariamente en la voluntad de Dios, realizan la vo-

---

[112] Cfr. San Agustín, *De doctrina christiana*, I, c. 4 (PL 34, 20; CCL 32, 8; CSEL 80, 9), como afirma Pedro Lombardo, *Sententiae*, I, d. 1, c. 2, n. 3.

[113] San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 24 (PL 40, 17; CCL 44A, 29).

[114] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 23, a. 7.

[115] Cfr. *Glosa interlineal* a *Mateo*, 22, 11, tomada de San Gregorio, *Homiliae XL in Evangelia*, II, hom. 38, n. 9 (PL 76, 1287C).

[116] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 8, 1151a 16-17.

[117] San Gregorio, *Moralium libri*, VI, c. 18 n. 28 (PL 75, 745B, CCL 143, 304).

luntad de Dios. Mas realizar la voluntad de Dios es bueno. Luego síguese que todo acto es bueno, y ningún acto es indiferente.

11. Para que algo sea meritorio en el que tiene caridad, no se requiere que ello se refiera en acto a Dios, sino que basta que dicho acto esté ordenado actualmente a un fin conveniente, que a su vez se ordena habitualmente a Dios: por ejemplo, si una persona, queriendo hacer una peregrinación para honrar a Dios, compra para ello un caballo sin pensar en ese momento en Dios, sino sólo en el viaje que lo conducirá hacia Dios, esto ya es meritorio. Pero la persona que tiene caridad, se ordena a sí mismo y ordena todas sus cosas hacia Dios como a su fin último. Luego si ella ordena algo hacia sí o hacia cualquier otra cosa distinta de sí, actúa meritoriamente aunque no piense en acto en Dios, a no ser a menos que se lo impida algún acto desordenado que no sea referible a Dios. Pero esto no puede suceder sin al menos ser un pecado venial. Luego todo acto del que tiene caridad, o bien es meritorio, o bien es pecado, y ninguno es indiferente; y lo mismo parece aplicar con las demás cosas.

12. Mas podría decirse que puede un acto no ser meritorio ni desordenado por el solo hecho de que alguien, negligentemente y subrepticiamente, no se remita prontamente a un fin conveniente. Pero en contra, la misma negligencia es pecado, ya sea mortal o venial; además, algunos pecados veniales se hacen subrepticiamente, como es patente, principalmente, en los primeros movimientos de la concupiscencia. Luego por esto, no se excluye que sea pecado venial.

13. La *Glossa* de Pedro Lombardo[118] a *1 Corintios* (3, 12), dice que quien edifica sobre madera, heno y paja está apegado a las cosas lícitas más de lo que debe. Pero quien edifica sobre madera, heno y paja, peca; sobre otras cosas no sería castigado por el fuego. Luego quien está apegado a las cosas lícitas más de lo que debiera, peca. Pero cualquiera que actúa, o bien está apegado a las cosas lícitas o a las ilícitas: si está apegado a las ilícitas, peca; si está apegado a las lícitas más de lo que debe, también peca; y si actúa según lo que debe, actúa bien. Luego todo acto humano o bien es bueno, o bien malo pero no es indiferente.

EN CONTRA

1. Dice Agustín[119] en el libro *De sermone Domini in monte,* que existen ciertos hechos que están en medio[120], que pueden hacerse con buena o mala disposición, acerca de los cuales siempre es temerario juzgar.

---

118 Cfr. *Glossa* de Pedro Lombardo a *1 Corintios*, 3, 12 (PL 191, 1557D).

119 San Agustín, *De Sermone Domini in monte*, II, c. 18, n. 60 (PL 34, 1297; CCL 35, 156).

120 Del bien y del mal.

2. Dice el Filósofo[121] que bien y mal son contrarios mediatos. Luego existe un medio entre el bien y el mal, que es indiferente.

SOLUCIÓN

Debe decirse que, como se ha dicho más atrás[122], un acto moral sin la bondad y maldad que le pertenece por su especie, puede tener otra bondad o maldad por las circunstancias, que se comparan con el acto moral como ciertos accidentes. Así como el género es considerado en su razón sin las diferencias, sin las cuales no podría ser la especie, así también la especie se considera según su razón sin los accidentes, sin los cuales no podría existir el individuo. Pues no se dice que pertenece a la razón de hombre el ser blanco, el ser negro o el ser algo de este tipo. Sin embargo, es imposible que exista un hombre singular que no sea blanco, negro o alguno de este tipo. Así, pues, hablando de los actos morales según que son considerados en sus especies, pueden decirse buenos o malos por su género; pero la bondad o maldad que procede de las circunstancias no le pertenece según su género o especie; en cambio a los actos individuales puede pertenecerles tal bondad o maldad.

Por tanto, si hablamos del acto moral *según su especie*, de esta manera, no todo acto moral es bueno o malo, sino que alguno es indiferente; puesto que el acto moral toma su especie del objeto según la ordenación hacia la razón, como se ha dicho más atrás[123]. Ahora, existe un objeto que comporta algo que conviene a la razón, y lo hace[124] ser bueno por su género, como vestir al desnudo; mas existe un objeto que conlleva algo que disiente de la razón, como llevarse lo ajeno, y esto lo hace malo en su género. Pero existe un cierto objeto que ni conlleva algo conveniente a la razón, ni algo que disiente de la razón, como levantar una estaca de la tierra, o algo de este tipo; y de esta manera se dice que es indiferente. Y en cuanto a esto bien dijeron los que[125] dividieron los actos en tres partes, diciendo que algunos son buenos, algunos malos, y algunos indiferentes.

En cambio, si hablamos del acto moral *según un individuo*, de esta manera, cualquier acto moral particular es necesario que sea bueno o malo por alguna circunstancia. Pues no puede suceder que se produzca un acto singular sin las circunstancias que hagan al mismo justo o injusto. Pues si se hace cualquier

---

[121] Aristóteles, *Praedicamenta*, 10, 12a 16-17; como se dijo en *De malo*, q. 1, a1.

[122] En *De malo*, q. 2, a. 4.

[123] *De malo*, q. 2, a. 4.

[124] La razón hace al objeto ser bueno.

[125] V.g. San Alberto Magno, *De bono*, tr. 1, q. 2, a. 7 (Col. XXVIII 34), y en *In II Sententiarum*, d. 40, a. 3; así como San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 41, a. 1, q. 3.

cosa cuando conviene, donde conviene, como conviene, etcétera[126], un acto de este tipo es ordenado y bueno; pero si falta alguna de estas cosas, el acto es desordenado y malo. Y esto puede considerarse principalmente tratándose de la circunstancia de fin. Pues lo que se hace por causa de una necesidad justa sirve para hacer un bien, se hace de un modo encomiable y es un acto bueno; pero lo que carece de una necesidad justa y no sirve para algo bueno, se considera superfluo, como dice Gregorio[127]. Y las palabras superfluas son pecado, y con mayor razón los hechos; pues se dice en *Mateo* (12, 36): "De toda palabra superflua que hayan pronunciado los hombres habrán de dar cuenta".

Así, pues, el acto bueno y el acto malo son opuestos mediatos; y existe un acto que en su especie es considerado indiferente. Mas bien y mal, por su circunstancia, son opuestos inmediatos, los cuales se distinguen según la oposición de afirmación y negación[128], es decir, por el hecho de que uno es según que conviene a todas las circunstancias. Ahora, este bien y mal es propio del acto singular; y por eso ningún acto humano singular es indiferente; y llamo acto humano al que viene de la voluntad deliberada. Pues si hay algún acto sin deliberación, procedente de la sola imaginación, como el rascarse la barba, o algo por el estilo, tal acto está fuera del género moral; por lo que no participa de la bondad o maldad moral.

1. Aunque el ente en cuanto ente sea bueno, con todo, no todo lo no ente es malo; pues no tener ojos no es malo para una piedra. De donde no es necesario que si el ente y el no ente carecen de medio, bien y mal carezcan de medio.

2. Ente y bien son convertibles en sí mismos, y en cualquier género, por lo cual el Filósofo[129] en la *Ethica* distingue el bien según los géneros de entes. Pero es verdad que el ente en sí mismo considerado no es convertible con el bien moral, como tampoco lo es con el bien natural. Ahora, el bien moral es, de algún modo, un bien mayor que el bien natural, es decir, en cuanto es acto y perfección del bien natural; aunque, de algún modo, el bien natural es mejor, así como la sustancia es mejor que el accidente. Y es patente que tampoco bien natural y mal se oponen inmediatamente, puesto que no todo lo no ente es malo, tal como todo ente es bueno. Por lo que la conclusión no es procedente.

3. En moral, el bien y el mal se oponen como contrarios, y no como la privación y el hábito[130]. Pues el mal supone algo, en la medida en que se sigue de

---

[126] Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 3, 1104b 22-26.

[127] San Gregorio, *Regulae pastoralis liber*, parte 3, c. 14 (PL 77, 74A), y en *Homiliae XL in Evangelia*, I, hom. 6, n. 6 (PL 76, 1098D).

[128] Cfr. Aristóteles, *Praedicamenta*, 10, 11b 19.

[129] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 6, 1096a 23-27.

[130] Cfr. Aristóteles, *Praedicamenta*, 10, 11b 18; *Metaphysica*, V, 12, 1018a 21; X, 6, 1055a 33.

cierto orden, medida o especie, como se ha dicho[131]; por eso nada impide que bien y mal se opongan sin que exista un término intermedio, tal como lo supone el Filósofo. Pero el mal natural se sigue de una privación de suyo; por lo cual bien y mal natural, aunque en sí mismos se opongan sin que exista un término intermedio, como se ha dicho[132], con todo, existen sin término intermedio respecto al propio sujeto receptor, como la privación y el hábito.

4-5. El argumento cuarto y el argumento quinto los concedemos; pues proceden del acto no en su especie, sino de un acto singular, en la medida en que procede de la voluntad[133].

6. En la naturaleza nada es casual, según su relación con la causa primera, pues todas las cosas han sido previstas por Dios; pero existen algunas cosas casuales por comparación con las causas próximas; pues tener una causa no excluye lo casual, sino el tener una causa por sí[134]; en realidad, las cosas casuales son las que proceden de causas accidentales. Mas entre los actos del hombre existen ciertamente algunos que se hacen en virtud de un fin imaginario, pero no racionalmente deliberado, como rascarse la barba o alguno de este tipo, los cuales pertenecen al orden moral, tal como los actos casuales pertenecen al orden natural, pues no dependen de la razón, que es la causa intrínseca de los actos morales.

7. No todo acto procedente de una voluntad informada por la caridad es meritorio, si se considera a la voluntad como potencia; de lo contrario, los pecados veniales que las personas que tienen caridad cometen algunas veces, serían meritorios. Pero es verdad que todo acto que es por caridad, es meritorio. Ahora, es absolutamente falso que todo acto que no procede de una voluntad informada por la caridad sea demeritorio; de lo contrario, aquellos que están en pecado mortal, con cualquier acto suyo pecarían, y no tendría caso aconsejarles que hicieran el bien que pudieran, y las obras buenas realizadas por ellos no los dispondrían para la gracia, todo lo cual es falso. Todas las personas están obligadas a conformar su voluntad a la voluntad divina, al grado de querer lo que Dios quiera para ellas, en la medida en que la voluntad de Dios se nos da a conocer por medio de prohibiciones y preceptos, y no al grado de quererlo además con caridad, salvo que se piense como lo piensan algunos[135], que es obligatorio hacerlo de manera que incluya caridad. Opinión que, ciertamente, es verdadera de algún modo; de lo contrario alguien podría cumplir una ley sin caridad, como

---

[131] En *De malo*, q. 2, a. 4.

[132] En la solución.

[133] Es decir, porque tanto en la cuarta como en la quinta objeción se trata de actos según las circunstancias.

[134] Sólo el tener una causa por sí excluye lo casual.

[135] Opinión ya citada por Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, II, tr. 29, c. 4 (f. 95 va).

corresponde a la impiedad con que procede Pelagio[136]. Sin embargo, no es completamente verdadera, porque entonces el que honra a sus padres sin caridad, pecaría mortalmente sólo por faltarle la manera con que debe honrarlos, lo cual es falso. Por tanto, la manera con que hay que querer algo es obligatoria, cuando de ella depende que los seres humanos alcancen su felicidad, y no para evitar hacerse responsable de un castigo. Por eso, quien honra a sus padres sin caridad, no merece la vida eterna, pero en todo caso, tampoco la desmerece. Por lo cual está claro que no todo acto humano, aun considerado singularmente, es meritorio o demeritorio, aunque todo acto humano sea bueno o malo. Y digo esto pensando en los que no tienen caridad, que no pueden merecer. Pero para quienes tienen caridad, todo acto es meritorio o demeritorio, como se ha probado en la objeción.

8. No tener caridad, no merece una pena. Pues así como no merecemos por nuestros hábitos, sino por nuestros actos, así también no desmerecemos por la misma carencia de hábitos. Alguien desmerece porque pone un obstáculo a la caridad, o bien por omisión o por acción. Y aquel de quien se trata en el Evangelio tampoco se dice castigado porque no tuvo vestido nupcial, sino porque no teniendo vestido nupcial había entrado al sagrado convivio; pues se le dijo: "¿Cómo has entrado aquí sin tener vestido nupcial?"[137].

9. Verdadero y falso se oponen según ente y no ente; pues verdadero se dice algo cuando es lo que es o no es lo que no es; y falso se dice cuando es lo que no es o no es lo que es[138]. De donde, así como tampoco hay medio entre ser y no ser, así también no existe medio entre verdadero y falso. Pero tratándose del bien y del mal otro es el argumento, como es patente por lo dicho más arriba.

10. Aquel que se apoya en la voluntad de Dios en sentido contrario, cumple con la misma sin proponérselo; así como los Judíos que mataron a Cristo, habían cumplido la voluntad de Dios sobre la redención del género humano sin proponérselo. Pero esto es sólo uno de los ejemplos que pone Gregorio[139]. Cumplir de este modo la voluntad de Dios no es bueno ni laudable.

11. 12. 13. Las otras tres objeciones las concedemos; pues se refieren a la ejecución de un acto singular.

---

[136] Como lo afirma Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 28, a lo largo de todo este lugar.

[137] *Mateo*, 22, 12.

[138] Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 10, 1011b 26-27; como aparece en Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a1 sol.

[139] San Gregorio, *Moralium libri*, VI, c. 18, n. 32 (PL 75, 746D; CCL 143, 307).

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

Además, concedemos las objeciones que se aducen en contra, pues se refieren a un acto bueno y malo por su género.

ARTÍCULO 6

¿Es posible que por una circunstancia sea juzgado un acto como bueno o malo?[140]

Parece que no.

OBJECIONES

1. El principio de la especie es intrínseco. Pero la circunstancia es extrínseca, como el mismo nombre lo dice. Luego la circunstancia no da la especie al pecado.

2. Mas podría decirse que lo que es circunstancia para un acto considerado en la especie de naturaleza, da la especie al acto en cuanto es moral. Pero en contra, así como se encuentra el objeto con respecto a un acto en general, así también se encuentra el objeto moral con respecto a un acto moral. Pero el objeto da su especie al acto. Luego el objeto moral da su especie al acto moral[141]; luego la circunstancia no le da su especie.

3. Un mismo acto de pecado tiene muchas circunstancias. Luego, si la circunstancia da su especie al pecado, se sigue que un mismo pecado existe en diversas especies, lo cual es imposible.

4. Lo que ya está constituido bajo una especie, no recibe la especie de otro, a no ser que la primera especie haya sido destruida. Pero el robo ya está constituido en alguna especie de pecado; mas por esa circunstancia añadida que es robar en un lugar sagrado, o una cosa sagrada, no es suprimida la primera especie, porque aún es robo. Luego la circunstancia predicha no da alguna especie al pecado; y por la misma razón ninguna otra.

---

140 Es decir, si puede alguna circunstancia constituir al acto moral en su especie de mal (y por tanto, de bien). También se responde a si los pecados son especificados por las circunstancias en: Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 72, a. 9; *In IV Sententiarum*, d. 16, q. 3, a. 2.

141 Aristóteles, *De anima*, II, 6, 415a 18-20; como aparece en Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 48, a. 2, ob2.

5. Los pecados parecen diversificarse entre sí según la sobreabundancia o la escasez; así, pues, la mezquindad se opone a la prodigalidad[142]. Es así que la sobreabundancia y la escasez parecen pertenecer a una sola circunstancia, que es la cantidad. Luego otras circunstancias no diversifican la especie de los pecados.

6. Todo pecado es voluntario, como dice Agustín[143]. Pero la voluntad no se deja llevar por las circunstancias; como cuando alguien roba un vaso de oro consagrado no atiende a que es consagrado, sino sólo a que es de oro. Luego esta circunstancia no da su especie al pecado, y por la misma razón tampoco las demás.

7. Aquello que no permanece, sino que cambia al instante, no puede cambiar la especie que tuvo primero. Pero el acto de pecado no permanece, sino que cambia al instante. Luego la circunstancia no puede modificar la especie de pecado.

8. Así como hay defecto en la moral según algunas circunstancias, así también en la naturaleza; pues los monstruos se dan en la naturaleza, ya sea ciertamente, por estrechez de lugar[144], o bien por la abundancia de materia o su disminución, y por otras causas de este tipo; y, sin embargo, siempre es de la misma especie lo que nace. Luego tampoco en la moral la especie de pecado se diversifica por corrupción de las diversas circunstancias.

9. El fin da la especie en moral, porque por la intención se juzga bueno o malo un acto moral. Pero la circunstancia no es fin. Luego la circunstancia no da la especie al pecado.

10. El pecado se opone a la virtud. Pero una circunstancia no varía la especie de virtud; pues es propio de una misma virtud beneficiar al clérigo o al laico, a saber, de la liberalidad o de la misericordia. Luego la circunstancia no da la especie al pecado.

11. Si la circunstancia cambia la especie de pecado, es necesario que agrave el pecado. Pero a veces no lo agrava, a saber, aquella [circunstancia] que parece cambiar la especie, como el que sea ignorada; de modo que si alguien acepta casarse con quien no sabe que ha cometido adulterio, con todo, no parece agravarse el pecado; pues posee un mínimo de razón de pecado lo que posee un mínimo de voluntario. Luego una circunstancia de este tipo no cambia la especie de pecado.

---

[142] Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, IV, 3, 1121a 10-15.

[143] Cfr. San Agustín, *De vera religione*, c. 14, n. 27 (PL 34, 133; CCL 32, 204; CSEL 77, 20).

[144] Cfr. San Alberto Magno, *Quaestiones super de animalibus*, XVIII, q. 6 (col. XII 299).

12. Si esa circunstancia, que es lo sagrado, da la especie al pecado, ahí donde exista un robo, síguese que también existe ahí sacrilegio y robo, y así con un acto se cometen dos pecados, lo cual parece inconveniente.

13. Según afirma el Filósofo[145] en la *Ethica*, la acción en lo moral es como la conclusión en lo teórico. Es así que una circunstancia no varía la especie de la conclusión. Luego tampoco varía la especie del acto moral; y, así, no da su especie al pecado.

14. Así como son ciertos actos morales, así también son ciertos actos del arte. Es así que la circunstancia no varía la especie del acto artificial, porque no se refiere a un lugar o a un tiempo, o el artífice maneja el cuchillo por cualquier causa, en cuanto a la especie del arte. Luego tampoco la circunstancia varía la especie del acto moral.

15. Se acostumbró oponer el mal de género al mal de circunstancia[146]. Es así que el mal de género pertenece a la misma especie de pecado. Luego el mal de circunstancia no pertenece a la especie de pecado; luego la circunstancia no da la especie al pecado.

16. La circunstancia, en cuanto agrava el mal, lo hace mayor. Pero lo mayor y lo menor no diversifican la especie. Luego la circunstancia agravante no varía la especie de pecado.

EN CONTRA

1. El lugar es cierta circunstancia. Es así que el lugar da la especie al pecado, pues se dice que es sacrilegio[147] si alguien roba en un lugar sagrado. Luego la circunstancia da su especie al pecado.

2. Si alguien descubre la desnudez de una mujer casada comete adulterio, que es cierta especie de pecado. Es así que el ser una mujer soltera o casada es una cierta circunstancia del acto. Luego la circunstancia da su especie al pecado.

SOLUCIÓN

Para mayor claridad de esta cuestión, deben considerarse tres cosas: *En primer lugar*, de dónde adquiere el pecado su especie; *en segundo lugar*, qué es la circunstancia; y así, *en tercer lugar*, podrá ser manifiesto de qué modo la circunstancia da su especie al pecado.

---

[145] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 8, 1151a 16-17; como se dijo en *De malo*, q. 2, a. 5.

[146] Cfr. v.g. Alejandro de Hales, *Summa fratris Alexandri*, II-II, n. 37.

[147] Cfr. Papías, *Vocabularium*, s.v. "sacrilegium".

Luego *en cuanto a lo primero*, debe considerarse que, siendo el acto moral un acto voluntario que procede de la razón, es necesario que el acto moral adquiera su especie según que su objeto se ordene a la razón. Y así, como se ha dicho más atrás[148], si es conveniente a la razón, el acto será bueno según su especie, mas si se aparta de la razón, será malo según su especie.

Ahora, esto que no es conveniente a la razón en relación con el objeto considerado, puede diversificar la especie de pecado de dos maneras: *de una manera*, ciertamente, material; *de otra manera*, formal. Ciertamente, *de modo material* por oposición a la virtud: pues las virtudes difieren por su especie según que la razón de medio se encuentre en las diversas materias; por ejemplo, hay justicia según que la razón de medio funda los intercambios y repartos, y las acciones de este tipo; y la templanza existe según que la razón de medio regula los placeres; la fortaleza según que la razón de medio regule los temores y las osadías; y así con las demás.

Y no debe parecer inconveniente a alguien, si son diversificadas las especies de virtudes según las diversas materias, toda vez que la diversidad de la materia ha sido por costumbre causa de la diversidad, no de especies, sino de individuos; puesto que, también en las cosas naturales, la diversidad de la materia causa la diversidad en la especie cuando la diversidad de la materia requiere la diversidad de la forma. Por lo cual, también en las cosas morales es necesario que existan diversas virtudes por su especie en relación con las diversas materias, en las cuales la razón de medio se encuentra de diversos modos. Así como en los placeres el medio se halla al refrenar, por lo que también la virtud establecida en ellos está más próxima al defecto que al exceso, como lo indica el mismo nombre de templanza[149]. Pero en las osadías y temores no consiste en retraerse, sino que la razón de medio se encuentra más bien en impeler, por lo que la virtud establecida en ellos está más próxima al exceso que al defecto, como el mismo nombre de fortaleza lo indica, y algo semejante es posible ver en las demás.

Así, pues, por oposición a las virtudes, los pecados también difieren por su especie según las diversas materias, por ejemplo, el homicidio, el adulterio y el robo. Y no debe decirse que difieren por su especie según la diferencia de preceptos [a los que se oponen]; sino que más bien al revés, los preceptos se distinguen según la diferencia de virtudes y vicios; puesto que los preceptos existen para estos de modo que obremos según la virtud y evitemos los pecados. Pero si existiesen algunas cosas que son pecados sólo porque están prohibidas, en este caso sería razonable que los pecados difiriesen por su especie según la diferencia de preceptos. Pero debido a que existiendo una sola virtud en relación con

---

148 *De malo*, q. 2, a. 4.

149 En efecto, templanza procede de templar, es decir, moderar, medir, poner freno a algo.

una sola materia sucede que existen diversos pecados por su especie, es necesario, en segundo lugar, considerar *formalmente* la diversidad de especie en los pecados, en la medida en que se peca, a saber, según exceso o según defecto; así como difiere la cobardía de la temeridad, y la avaricia de la prodigalidad; o bien según las diversas circunstancias, así como las especies de gula se distinguen según aquellas cosas que se contienen en este verso[150]:

fuera de tiempo, manjar exquisito, con exceso, con voracidad y con excesivo esmero[151].

Así, pues, teniendo en cuenta de qué modo difieren los pecados por su especie, *debe considerarse qué es la circunstancia*. Dícese circunstancia a lo que rodea a un acto, como si fuese un acto exterior considerado extrínseco al principal. Esto se da, ciertamente, de un modo por parte de la causa, ya sea final, cuando consideramos *por qué* se produjo algo; por parte del agente principal, cuando consideramos *quién* lo produjo; o bien por parte del instrumento, cuando consideramos *con qué* instrumento o mediante qué medios fue producido. *De un segundo modo*, rodea al acto por parte de la medida, como cuando consideramos *dónde* o *cuándo* se produjo. *De un tercer modo*, por parte del mismo acto, ya sea que consideremos el *modo* de actuar, por ejemplo si uno haya golpeado suavemente o fuertemente, frecuentemente o esporádicamente; *el objeto* o *la materia* del acto, por ejemplo si fue golpeado el padre o un extraño; o también el *efecto* que se produce al actuar, por ejemplo, si al golpear fue herido o incluso muerto; todas las cuales se contienen en este verso[152]:

Quién qué dónde con qué por qué cómo cuándo.

Luego vistas estas cosas, debe considerarse que así como en algunas veces algo que es extrínseco a lo superior [genérico] es intrínseco a lo inferior [específico], como lo racional está fuera de la razón de animal y sin embargo pertenece a la razón de hombre; así también, algo que es circunstancia respecto de un acto considerado más general, respecto de un acto considerado más en especial pue-

---

150 Este mismo verso se halla en Alejandro de Hales, *Summa fratris Alexandri*, II-II, n. 591; San Alberto Magno, *In IV Sententiarum*, d. 33, a. 20.

151 "De cinco maneras, según San Gregorio y Santo Tomás (II-II, q. 148, a. 4), se puede incurrir en el vicio de la gula: 1ª *Praepropere*: Comiendo fuera de hora sin necesidad. 2ª *Laute*: Exigiendo manjares valiosos y selectos. 3ª *Nimis*: Comiendo excesivamente. 4ª *Ardenter*: Comiendo con gran ardor. 5ª *Studiose*: Preparados con excesivo esmero"; A. Royo Marín, *Teología moral para seglares*, vol. I: *Moral fundamental y especial*, B.A.C., Madrid, ⁴1973, p. 368 (sección: Moral, nº 166). Cfr. Tomás de Aquino, *De malo*, q. 14, a. 3.

152 Este mismo verso se halla en Cicerón, *Rhetorica* (o *De Inventione Oratoria*), I, cc. 24-27, como afirma Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 7, a. 3; ver también Boecio, *De differentiis topicis*, IV (PL 64, 1205 C-D y 1212 D); Mateo Vindocinense, *Ars versificatoria*, I, 116 (Faral 150) y Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, III, tr. 24, c. 2 (f. 236 va).

de no decirse circunstancia: así como si consideramos este acto que es obtener dinero, no pertenece a su razón que sea ajeno; por lo que lo ajeno se encuentra con respecto al acto así considerado, como circunstancia[153]; pero pertenece a la razón de robo el que sea ajeno, por lo que no es circunstancia del robo [genérico]. Sin embargo, no es necesario que todo lo que está fuera de la razón de lo superior [genérico] pertenezca a la razón de lo inferior [específico]. En efecto, lo blanco, así como no pertenece a la razón de animal, tampoco pertenece a la razón de hombre, por lo que se compara accidentalmente con respecto a ambos. Y de modo semejante, no es necesario que todo lo que es circunstancia de un acto más general constituya alguna especie entre los actos, sino sólo aquello que pertenece de suyo al acto. Pero ya se ha dicho[154] que algo pertenece de suyo al acto moral según que conviene y repugna a la razón. Luego si la circunstancia añadida no comporta ninguna repugnancia especial para la razón, no da su especie al acto; por ejemplo, usar una cosa blanca nada añade que pertenezca a la razón, por lo que lo blanco no constituye la especie del acto moral; pero usar una cosa ajena añade algo que pertenece a la razón, por lo que constituye la especie del acto moral.

Pero finalmente debe considerarse, que la circunstancia añadida que pertenece a la razón puede constituir una nueva especie de pecado de dos maneras. *De un modo*, de tal manera que la especie constituida por la circunstancia sea cierta especie de aquel pecado que antes se consideraba en el acto más general, ya sea que la especie de pecado se constituya formalmente, o materialmente; *materialmente*, ciertamente, como si cuando digo 'usar una cosa ajena' se añade 'esposa', por lo cual se constituye un adulterio; y *formalmente*, como si obtuviese una cosa ajena de un lugar sacro, pues se produce sacrilegio, que es una especie de robo. Pero *en otras ocasiones*, mediante la circunstancia se constituye alguna otra especie diferente[155], que no pertenece a aquel género de pecado; así como si yo robara una cosa ajena a fin de poder cometer homicidio o simonía, se incurre en una especie de pecado absolutamente distinta. Y también encontramos algo semejante en otras cosas. Pues si sobre lo coloreado se considera el blanco se produce una especie como la que antes se consideraba; pero si sobre lo coloreado se entiende lo dulce se produce una especie absolutamente diferente. La razón de esta diversidad es que cuando lo que se añade es de suyo [una parte divisible] de aquello a lo que se añade, es una especie de éste; mas cuando se encuentra con respecto al mismo por accidente, se encuentra cierta-

---

[153] Un acto (A) es circunstancia de su acto principal (B), cuando aquél (A) no pertenece a la esencia de éste (B). Por ejemplo: obtener dinero ajeno no es circunstancial al robo, pero sí es circunstancia del tener dinero en general.

[154] En *De malo*, q. 2, a. 5.

[155] Cfr. Boecio, *De syllogismo hipotetico*, I (PL 64, 834C).

mente como una especie que, sin embargo, no es especie de aquello a lo cual se añade, pues lo que adviene por accidente no se hace uno en sí mismo con aquello a lo cual adviene. Así, pues, está claro de qué modo una circunstancia puede establecer la especie de pecado.

RESPUESTAS

1. Aquello que se considera como circunstancia y extrínseco respecto de un acto considerado de cierta manera, puede además ser considerado como intrínseco respecto de un acto considerado de otra manera, y dar su especie al mismo.

2. Así como un acto en general recibe su especie del objeto, así también un acto moral recibe su especie del objeto moral; con todo, por causa de esto no se excluye que reciba su especie de las circunstancias; puesto que por la circunstancia puede ser considerada en el objeto una nueva condición por medio de la cual obtiene su especie el acto; por ejemplo, si digo [que alguien] toma una cosa ajena que existe en un lugar sacro, aquí se considera una condición del objeto por la circunstancia de lugar; y así se produce una especie de robo que es sacrilegio por la circunstancia de lugar, y no por la condición del objeto. Y, de modo semejante, es necesario sostener que cualquier especie de pecado que se constituye por la circunstancia se compara, respecto al pecado considerado anterior a él, como la especie respecto al género, así como el sacrilegio respecto al robo, o el adulterio respecto a la fornicación. En cambio, cuando la especie de pecado proveniente de la circunstancia no es especie del pecado considerado anterior a él, sino que es alguna otra especie diferente, entonces puede considerarse que la circunstancia da la especie, no según que de ella resulta alguna condición en relación con el objeto, sino según que aquella circunstancia se considera como objeto de otro acto, así como si alguien comete adulterio para robar, se añade alguna otra especie de pecado por causa de un acto de intención que tiende a un fin malo que es objeto de intención; y de modo semejante, si alguien hace algo indecente en un tiempo sagrado, el tiempo sagrado –que se considera como circunstancia respecto del acto indecente que en él se hace– puede ser considerado como objeto respecto de otro acto, que es despreciar el tiempo sagrado. Y cosa parecida puede decirse en las demás cosas.

3. Cuando una circunstancia establece la especie que se compara con respecto al pecado anterior a él, así como la especie se compara a su género subalterno, no se sigue que asimismo sea en las diversas especies: pues ser bajo hombre y ser bajo animal[156], no es ser bajo las diversas especies; puesto que, verdaderamente, el hombre es lo que es animal, y cosa parecida es acerca del sacrilegio y el robo. Pero si una circunstancia establece otra especie de pecado

---

156 En el árbol de Porfirio.

diferente, se sigue que un mismo acto existe bajo diversas especies de pecado. Esto no es inconveniente, puesto que la especie del pecado no es la especie del acto según su naturaleza, como se ha dicho más atrás[157], sino según el ser moral, que se compara a la naturaleza del acto como a su sustancia o más bien como cierta deformidad a su sujeto. Por tanto, así como no es inconveniente que un mismo cuerpo sea blanco y dulce, que son diversas especies de la cualidad, ni que un mismo hombre sea ciego y sordo, que son diversos defectos según la especie, así también, no es inconveniente que un mismo acto exista en diversas especies de pecado.

4. Y por esto, además, es patente también la respuesta al cuarto argumento.

5. No toda diferencia entre los pecados es según el exceso y el defecto, sino según diversa materia, y según el defecto o el exceso en diversas circunstancias. Y, sin embargo, el exceso y el defecto no sólo atiende a la cantidad, sino a cualesquiera circunstancias: puesto que habrá exceso si alguien obra donde no conviene, o bien cuando no conviene, y de manera semejante en las demás; mas habrá defecto si falla en cualquiera de éstas.

6. Aunque la voluntad del ladrón no es llevada hacia la cosa sagrada, sino hacia el oro, con todo, es llevada hacia la cosa sagrada como consecuencia; pues quiere más tener una cosa sagrada que carecer de oro.

7. Cuando se dice que la circunstancia cambia la especie del pecado, o la lleva a otro género, no se entiende que el primer acto que existe en una especie vuelva a empezar de nuevo y se haga de otra especie; sino que el acto que es considerado sin circunstancia, aunque no en tal especie de pecado, tiene, con la circunstancia que sobreviene, aquella especie de pecado.

8. El defecto de una circunstancia en la naturaleza no cambia la especie substancial de la naturaleza, sino que cambia la especie de deformidad; pues otra especie de monstruo es la que es causada por la estrechez de lugar, y por abundancia de materia. Y de modo semejante sucede en lo propuesto, como se ha dicho[158].

9. Un acto moral no adquiere su especie de un fin remoto, sino de un fin próximo que es el objeto. Mas se ha dicho[159] que la circunstancia da la especie en cuanto que es objeto de algún acto, o en cuanto de ella resulta alguna condición en relación con el objeto.

10. También en las virtudes, la circunstancia modifica la especie, aunque no toda: pues hacer grandes gastos es un acto de magnificencia; pero hacer grandes gastos en la construcción de un templo es un acto de religión.

---

[157] En *De malo*, q. 2, a. 5.

[158] En la solución.

[159] En la solución.

11. Toda circunstancia que constituye alguna especie de pecado, es necesario que lo agrave; puesto que si no había pecado sin esta circunstancia, hace del pecado un no pecado. Ahora, si había pecado, induce a muchas deformaciones de pecado. Mas, si dicha circunstancia fuese ignorada íntimamente, por una ignorancia tal que carezca de culpa, no constituye especie de pecado formalmente hablando, sino sólo materialmente; como si alguien tiene relaciones conyugales con quien sabe que no es su cónyuge, comete lo que se llama adulterio de una manera cierta, y no en cierta manera, pues la forma de tal acto es que procede de razón y voluntad. En cambio, lo que se ignora no es voluntario. Por lo cual, si alguien tuviese relaciones conyugales con la mujer de otro, pensando que es su esposa, no existiría pecado, así como cuando Lía se introdujo furtivamente en el lecho de Jacob, en lugar de Raquel[160].

12. Si la circunstancia constituye una especie que se comporta con respecto al pecado, considerado anterior, como especie suya, como el adulterio con respecto a la fornicación, no existen dos pecados, sino uno, así como Sócrates no es dos sustancias por que es hombre y animal. Pero si constituye una especie diferente de pecado, habrá ciertamente un solo pecado debido a una sola sustancia del acto, pero múltiple debido a muchas y diversas deformaciones de pecado; así como la fruta es una cuando se atiende a la unidad del sujeto, pero múltiple cuando se atiende a la diversidad de color y sabor.

13. La semejanza de la conclusión con respecto a la acción moral atiende en cuanto a esto: que así como el acto silogístico se termina con la conclusión, así también el proceso de la razón en las cosas morales se termina con la operación, y no existe semejanza en cuanto a todas las cosas. En efecto, las operaciones morales existen en las cosas singulares[161], en las que se consideran diversas circunstancias; mas las conclusiones en las cosas especulativas existen por abstracción de los singulares. Y sin embargo, además, las conclusiones son modificadas en relación con algunas circunstancias que pertenecen a la razón del silogismo: pues las conclusiones en materia necesaria se encuentran de modo distinto a como se encuentran en materia contingente[162]; y en las diversas ciencias es diverso el modo de las conclusiones.

14. Las acciones del arte son modificadas según las diversas circunstancias que pertenecen a la razón del arte; pues de un modo construye el artesano una casa de cemento, y de otro modo la construye de lodo; además, de un modo distinto en una región que en otra. Pero debe considerarse que algunas circuns-

---

[160] Cfr. *Génesis*, 29, 23 ss.

[161] Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 2, 1110b 6; 4, 111a 23.

[162] Cfr. Pedro Hispano, *Summulae logicales*, tr. 1, n. 13 (De Rijk 7); Tomás de Aquino, *In Peri Hermeneias*, I, c. 13.

tancias que pertenecen a la razón del acto moral, no pertenecen a la razón del arte, y viceversa.

15. Cuando se distingue el mal por su circunstancia, del mal por su género, se dice del mal por su circunstancia que ciertamente lo agrava, pero no cambia su género por otro.

16. Lo mayor y lo menor algunas veces se siguen de diversas formas, y entonces diversifican la especie, como cuando decimos que lo rojo es más colorido que lo pálido. Pero algunas veces se sigue la diversa participación de una y la misma forma, y entonces no diversifican la especie, como cuando se dice que algo es más blanco que otro.

ARTÍCULO 7

Si alguna circunstancia que no confiere su especie al pecado agrava el pecado[163]

Parece que no.

OBJECIONES

1. El pecado posee su malicia por parte de la aversión[164]. Pero la circunstancia se tiene por parte de la conversión. Luego la circunstancia no agrava la malicia del pecado.

2. Si una circunstancia tiene alguna malicia en sí misma, constituye alguna especie de pecado; pero si no tiene alguna malicia en sí, no hay razón alguna para que el pecado se agrave por ella. Luego no puede existir una circunstancia agravante que dé su especie al pecado.

3. Dice Dionisio[165] que el bien procede de una causa total y única, y el mal de los defectos singulares. Pero un defecto singular se considera según cual-

---

[163] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 73, a. 7; *In IV Sententiarum*, d. 16, q. 3, a. 2.

[164] Cfr. San Agustín, *De libero arbitrio*, I, c. 6, n. 35 (PL 32, 1240; CCL 29, 235; CSEL 74, 35); III, c. 1, n. 1 (PL 32, 1269; CCL 29, 274; CSEL 74, 89).

[165] San Agustín, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 30 (PG 3, 729C; Dion. 298) como se dijo en *De malo*, q. 2, a. 1.

quier circunstancia. Luego existe alguna especie de mal y de pecado según cualquier circunstancia agravante.

4. Toda circunstancia agravante hace la diferencia en cuanto a la malicia, que es de algún modo sustancia de pecado en cuanto es pecado. Pero lo que hace la diferencia en la substancia cambia la especie. Luego toda circunstancia agravante varía la especie de pecado.

5. Por las mismas cosas crecemos y somos; pues crecemos por aquellas cosas de las cuales nos nutrimos, y nos nutrimos de aquellas cosas de las que somos, como se dice en el libro *De generatione et corruptione*[166]. Luego si la malicia del pecado crece por alguna circunstancia agravante, parece que por la misma posee el ser alguna especie de pecado.

6. Virtud y vicio se oponen. Ahora, toda virtud se constituye en especie por las circunstancias, pues dirigirse a cosas terribles según lo que conviene, donde conviene y cuando conviene, y de manera semejante en relación con las demás circunstancias, es propio de la fortaleza[167]. Luego también el pecado recibe su especie según cualquier circunstancia.

7. El pecado toma su especie del objeto. Pero por cualquier circunstancia, aunque sea mínimamente agravante, es modificado el objeto en bondad y maldad. Luego toda circunstancia agravante da su especie al pecado.

8. Sobre cosas semejantes tenemos un mismo juicio[168]. Pero algunas circunstancias siempre dan su especie al pecado, así como el objeto que se dice *qué*, y el fin que está significado por lo que en el verso citado atrás[169] se dice *por qué*. Luego, por la misma razón, todas las demás circunstancias, cuando agravan el pecado, dan su especie al pecado.

EN CONTRA

Enojarse demasiado es más grave que enojarse poco. Y, sin embargo, con ello no cambia la especie del pecado, pues la especie del pecado es la misma. Luego no toda circunstancia agravante cambia la especie del pecado.

SOLUCIÓN

Una circunstancia se encuentra de tres maneras con respecto al acto de pecado. Pues *algunas veces*, ni modifica la especie de éste, ni la agrava, así como

---

[166] Aristóteles, *De generatione et corruptione*, II, 8, 335a 10-11.

[167] Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 18, 1117a 29-32.

[168] Cfr. Boecio, *De differentiis topicis*, III (PL 64, 1197D); Pedro Hispano, *Summulae logicales*, tr. 5, n. 33 (De Rijk 74).

[169] En *De malo*, q. 2, a. 6, sol.

golpear a un hombre vestido de blanco o de rojo. Pero *algunas veces* establece la especie de pecado[170], ya sea de un acto que, por su género es indiferente, al cual adviene la circunstancia, como cuando alguien levanta una estaca de la tierra en desprecio de otro[171], ya sea de un acto bueno por su género, como cuando alguien da limosna para ser alabado por los demás hombres, o bien de un acto malo por su género. Y se añaden a él otras especies de maldad por su circunstancia, como cuando alguien roba un objeto sagrado. En cambio, *algunas veces*, ciertamente, agrava el pecado, como cuando alguien roba mucho.

Y la razón de esta diversidad es que, si la circunstancia que adviene al acto se encuentra de modo indiferente con respecto a la razón, dicha circunstancia ni da su especie al pecado, ni lo agrava: pues no concierne a la razón el que aquel que es golpeado esté vestido con tal o cual vestido. En cambio, si difiere en algo respecto de la razón: o bien lleva consigo algo que repugna a la razón primeramente y en sí mismo, y en este caso da su especie al pecado, como tomar lo ajeno; o bien no lleva consigo algo que repugna a la razón primeramente y en sí mismo, sino que repugna en algo a la razón por comparación con aquello que repugna a la razón primeramente y en sí mismo; así como tomar algo en gran cantidad no puede decirse que repugna a la razón, sino que tomar lo ajeno en gran cantidad dice una mayor repugnancia para la razón. Por lo que esta circunstancia agrava el pecado en cuanto que es determinativa de aquella circunstancia que daba su especie al pecado.

Y no puede existir un cuarto miembro, de modo que la circunstancia dé su especie al pecado y no lo agrave, como se ha dicho más atrás[172].

RESPUESTAS

1. Una desordenada conversión hacia el bien mudable, es causa de aversión; y las mismas circunstancias que se tienen por parte de la conversión, pueden añadirse a la malicia que existe de parte de la aversión.

2. La circunstancia que agrava y no da su especie al pecado no contiene por sí alguna malicia, sino que es determinativa de otra circunstancia que contiene la malicia.

---

[170] Se dice que una circunstancia da su especie al pecado cuando basta que se presente dicha circunstancia para que el acto modifique su especie: Por ej.: no es lo mismo levantar una estaca de la tierra, que levantarla para golpear a otro; ni dar limosna, que dar limosna por vanidad; ni robar, que robar un objeto sagrado.

[171] Por ejemplo, para atacar a otro.

[172] En *De malo*, q. 2, a. 6, ad11.

3. Un defecto de cualquier circunstancia puede causar la especie del pecado, pero no siempre se encuentra defecto en cualquier circunstancia en sí, sino a veces en una por comparación con otra.

4. La circunstancia agravante no siempre cambia la especie de maldad, sino que a veces la sola cantidad.

5. Así como aquellas cosas con las cuales nos nutrimos y crecemos no siempre constituyen una nueva sustancia, sino que a veces conservan o aumentan una sustancia preexistente, así también no es necesario que las circunstancias causen siempre una nueva especie de pecado, sino que a veces aumentan la preexistente.

6. Así como la virtud de algún modo toma su especie de las circunstancias debidas, así también el pecado toma su especie por defecto de alguna circunstancia debida. Pero en todo caso, no cualquier circunstancia causa defecto de pecado, toda vez que algunas son indiferentes, mientras que algunas son determinativas de otras.

7. Una circunstancia agravante, ciertamente modifica la maldad del objeto, pero no siempre de la especie, sino a veces sólo de la cantidad.

8. En un objeto es posible encontrar muchas condiciones, y nada prohíbe a lo que es considerado como objeto según una condición, ser considerado como circunstancia según otra que a veces da su especie al pecado, y a veces no. Así como la cosa ajena es objeto propio del robo que da su especie a éste: puede además la cosa ajena ser de una gran cantidad, y esta circunstancia no le da su especie, sino sólo lo agrava; puede incluso la cosa ajena ser sagrada, y esta circunstancia constituye una nueva especie de pecado; puede también la cosa ajena ser blanca o negra, y ésta será una circunstancia por parte del objeto indiferente que ni agrava ni constituye una especie. De modo semejante debe decirse acerca del fin, que el fin próximo es el mismo que el objeto y de modo semejante debe decirse de él así como también del objeto; mas el fin remoto se considera como una circunstancia[173].

---

[173] En conclusión: hay circunstancias que agravan el pecado sin cambiar su especie (*De malo*, q. 2, a. 7, sol), pero toda circunstancia que cambia la especie agrava el pecado (a. 6, ad11).

Artículo 8

Si alguna circunstancia puede agravar al infinito un pecado venial, haciéndolo mortal[174]

Parece que sí.

Objeciones

1. Adán, en el estado de inocencia, no pudo pecar venialmente[175]. Por tanto, todo pecado habría sido mortal para él. Pero después no todo pecado fue mortal para él, ni existe esta diferencia[176], a no ser según la circunstancia de la persona. Luego una circunstancia agrava hasta lo infinito.

2. Es más grave cometer pecado desde un no pecado, que de uno venial cometer uno mortal. Pero la circunstancia hace de un no pecado, pecado; pues negociar en sí no es pecado, pero en todo caso, para un clérigo es pecado debido a la circunstancia de la persona[177]. Luego con mayor razón una circunstancia hace de lo venial, algo mortal.

3. Embriagarse una vez es pecado venial. Pero se dice que embriagarse muchas veces es pecado mortal[178]. Luego esa circunstancia de "muchas veces" hace mortal lo venial.

4. El pecado que se produce con cierta malicia, se dice que es irremisible[179], y no venial. Luego una circunstancia agrava hasta lo infinito.

5. Jerónimo[180] dice que las bromas en boca de un laico son bromas, mas en boca de un sacerdote son blasfemias. La blasfemia es por su género pecado mortal. Luego la circunstancia de la persona hace mortal lo venial.

---

[174] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 88, a. 5; *In IV Sententiarum*, d. 16, q. 3, a. 2; *De malo*, q. 7, a. 4.

[175] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 88, a. 3.

[176] La diferencia entre pecado mortal y venial.

[177] Cfr. Inocencio III, *Decretales*, III, tit. 50, c. 6 (Friedberg II 659).

[178] Cfr. San Agustín, *Sermo 104*, n. 2 (PL 39, 1946). Aparentemente, se trata de un escrito apócrifo de San Agustín. Véase, *Decretum*, d. 25, c. 3 (Friedberg I 93).

[179] Cfr. *De malo*, q. 3, a. 15.

[180] San Jerónimo (347-420) es considerado el más erudito de los Padres de la Iglesia latina. Asistió en Antioquía a las lecciones del gran exégeta Apolinar de Laodicea, donde aprendió griego. En el desierto de Calcis aprendió hebreo, en Constantinopla escuchó a San Gregorio Nacianceno, y trabó amistad con San Gregorio Niceno. Ordenado presbítero, el papa San Dámaso le encomendó en Roma la revisión de las versiones latinas de la Sagrada Escritura, que con el tiempo com-

EN CONTRA

1. La circunstancia se compara al pecado como el accidente a su sujeto. Es así que en un sujeto finito no puede existir un accidente infinito. Luego la circunstancia no puede dar al pecado una gravedad infinita, que es la gravedad del pecado mortal.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho[181], una circunstancia agravante a veces constituye una nueva especie de pecado, pero a veces no. Ahora, es manifiesto que el pecado mortal y el pecado venial no son de la misma especie. Pues así como algunos actos por su género son buenos, y otros por su género son malos, así también algunos pecados por su género son veniales, y otros por su género son mortales. Luego la circunstancia que agrava al pecado de tal modo que le confiere una nueva especie, puede constituir la especie del pecado mortal, y así lo agrava hasta lo infinito; como si alguien pronuncia palabras jocosas de un modo tal que incita a la lujuria o al odio. Mas, si lo agrava de modo tal que no constituye una nueva especie de pecado, no puede agravarlo hasta lo infinito haciendo mortal lo venial; puesto que siempre es mayor la gravedad que procede de la especie de pecado, que la que procede de una circunstancia que no constituye la especie.

RESPUESTAS

1. No se dice que Adán no haya podido pecar venialmente, porque las cosas que para nosotros son veniales serían mortales para él; sino porque no pudo cometer aquellas cosas que para nosotros son veniales, antes de pecar mortalmente: pues, si no se hubiera apartado de Dios por el pecado mortal, ningún defecto del alma ni del cuerpo habría existido en él.

2. La circunstancia que hace de un no pecado, pecado, constituye especie de pecado; y una circunstancia de tal género puede además hacer de un pecado venial, uno mortal.

3. Embriagarse muchas veces no es una circunstancia que constituye especie de pecado; y, por esto, así como embriagarse una vez es pecado venial, también

---

pletaría con nuevas traducciones del hebreo de los libros del Antiguo Testamento. Además de su versión latina de la Sagrada Escritura (mejor conocida como Vulgata), y sus *Commentaria* a los libros santos, es autor de: *Vitae quorumdam Sanctorum Monachorum*, *Homiliae*, *Epistolae*: *ad Heliodorum*, *ad Eustochium*, *ad Marcellam*, *ad Paulam*, etc. Parece que la afirmación citada en el texto es más correcto atribuirla a San Bernardo que a San Jerónimo: cfr. San Bernardo, *De consideratione*, II, c. 13 (PL 182, 756B; Leclercq III 429) según San Alberto Magno, *In IV Sententiarum*, d. 16, a. 22, ob5.

[181] *De malo*, q. 2, a. 7.

embriagarse muchas veces, hablando en sí mismo; mas por accidente y con arreglo a algo, embriagarse muchas veces puede ser pecado mortal; como si por costumbre se continuara siendo ebrio con tanta complacencia que incluso alguien se propusiera embriagarse despreciando un precepto divino.

4. Pecar con cierta malicia es pecar por una elección, es decir, voluntaria y conscientemente; y esto sucede de dos maneras: *De una primera*, porque alguien rechaza por sí mismo aquello con lo que podría apartarse del pecado, como la esperanza del perdón o el temor de la justicia divina; y una circunstancia de tal género constituye una especie de pecado contra el Espíritu Santo, que se dice irremisible. *De una segunda*, puede suceder por la sola inclinación del hábito; y una circunstancia de este género no constituye una especie, ni hace de lo venial algo mortal. Pues no todo el que dice palabras superfluas voluntaria y conscientemente peca mortalmente.

5. Aunque la circunstancia de la persona agrave el pecado, con todo, no convierte en mortal lo venial, a no ser que constituya una especie de pecado; como si un sacerdote hace algo contra un precepto mandado por sus superiores o contra el voto. La opinión de Jerónimo se entiende hiperbólicamente, o bien ocasionalmente; puesto que las bromas en boca de un sacerdote pueden ser ocasión de blasfemia para otros.

ARTÍCULO 9
Si todos los pecados son iguales[182]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Pues se dice en *Santiago* (2, 10): "Aquel que haya guardado toda la ley, pero falta en un solo precepto, se ha hecho reo de todos" y por esto san Jeróni-

---

182 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 73, a. 2; *In II Sententiarum*, d. 42, q. 2, a. 5; *Contra Gentes*, III, c. 139; *Super Mathaeum*, 11, 22; *De articulis fidei*, 326-384. El tema de "si todos los pecados son iguales", aunque tratado por Aquino en el siglo XIII, es un tema fuertemente estoico. Cfr. por ejemplo Cicerón, *Paradoxa Stoicorum*, III; *De finibus*, IV 55. Agradezco sinceramente las observaciones realizadas sobre esta materia por Marcelo Boeri, autor de *Los filósofos estoicos: ontología, lógica, física y ética*.

mo[183] dice en su *In Ecclesiasten* (9, 18) exponiendo lo anterior: "Quien haya faltado a un solo precepto, pierde muchos bienes, porque quien subyace a un vicio subyace a todos". Pero fuera de todo no hay nada. Luego no puede pecar más que aquel que se aplica a un solo pecado, y así todos los pecados son iguales.

2. El pecado es la muerte del alma[184]. Pero en el cuerpo, una muerte no es mayor que otra, puesto que todo muerto está igualmente muerto. Luego tampoco un pecado es mayor que otro.

3. La pena responde a la culpa. Es así que una sola será la pena de todos los pecados en el infierno, según aquello de *Isaías* (24, 22): "Serán agrupados como se reúne a los prisioneros en el calabozo, y serán encerrados en la cárcel". Luego también la gravedad de todos los pecados es la misma.

4. Pecar no es otra cosa que transgredir la recta razón o la ley divina. Pero si se prohibiera a alguien por algún juez, que transgrediera cierto límite, no tiene importancia para la transgresión si transgrede en mucho o en poco el límite establecido. Luego en nada difiere de la transgresión del pecado que cualquier hombre realiza, con tal que no conserve la recta razón ni la ley divina.

5. Lo infinito no es mayor que lo infinito. Pero cualquier pecado mortal es infinito, porque es contra el bien infinito que es Dios; por lo que también merece una pena infinita. Luego un pecado mortal no es mayor que otro.

6. El mal se dice por privación de un bien. Pero todo pecado mortal priva igualmente de la gracia, sin dejar nada de ella. Luego todos los pecados mortales son iguales.

7. Según afirma el Filósofo[185], en la *Metaphysica*, si algo se dice mayor o menor, es por comparación con lo que es absolutamente; así como algo se dice más o menos blanco, por comparación con lo que es absolutamente blanco. Pero nada que carezca de todo bien es absolutamente malo[186]. Luego algo no es más o menos blanco que otro; y así todos los pecados son iguales.

8. Los pecados se oponen a las virtudes. Pero todas las virtudes son iguales[187], por lo que se dice en *Apocalipsis* (21, 16), que los cuerpos son iguales. Luego también todos los pecados son iguales.

---

[183] San Jerónimo, *Commentarium in Ecclesiasten ad Paulam et Eustochium*, IX, 18 (PL 23, 1090A [1145B]).

[184] Cfr. San Agustín, *In Ioannis Evangelium*, trat. XLIX, n. 3 (PL 35, 1748; CCL 36, 421).

[185] Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 9, 1008b 31-1009a 5; como en Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, c. 13.

[186] Cfr. San Agustín, *Enchiridion ad Laurentium*, c. 13 (PL 40, 237; CCL 46, 54).

[187] Cfr. *Glosa ordinaria* a *Apocalipsis*, 21, 16.

9. Si un pecado es más grave que otro, se seguiría que el pecado que se comete con una cosa mayor, sería más grave que el pecado que se comete con una menor; como si se dijera que robar mucho es un pecado más grave que robar poco. Pero esto no es verdadero, porque aquél que comete una menor iniquidad, también cometería una mayor; pues se dice en *Lucas* (16, 10): "Quien es inicuo en lo poco, también es inicuo en lo mucho". Luego un pecado no es más grave que otro.

10. El pecado consiste en apartarse de un bien inmutable y en dirigirse a un bien mudable[188]. Pero dirigirse y apartarse de este tipo no admite un más y un menos; puesto que el alma, siendo simple, se dirige toda hacia lo que se dirige, y se aparta toda de lo que se aparta. Luego un pecado no es más grave que otro.

11. Dice Agustín[189], en *De Trinitate*, que la magnitud del pecado humano muestra la magnitud del remedio, pues fue conveniente que fuese borrado aquél con la muerte de Cristo. Luego contra todos los pecados existe un mismo remedio, todos los pecados son igualmente grandes.

12. Como dice Dionisio[190], en *De divinis nominibus,* el bien procede de una rectitud total y única, mas el mal procede de cualquier defecto singular. Es así que cualquier defecto elimina la integridad. Luego cualquier defecto elimina toda razón de bien. Luego no es más grave un pecado que otro.

13. La virtud es simple, toda vez que es cierta forma. Luego, si es eliminada, es eliminada toda ella. Pero el pecado es malo precisamente porque elimina la virtud. Luego todos los pecados son igualmente malos, porque cada uno elimina igualmente la virtud.

14. Por la misma cosa algo es lo que es, y es más de lo que es. Luego si lo blanco es disgregativo de lo que se ve, lo más blanco es más disgregativo[191]. Es así que un acto posee razón de pecado por apartarse de Dios. Luego dado que todos los pecados convienen en apartarse de Dios, todos los pecados serán iguales.

15. Cuanto mayor es el que es ofendido, tanto más grave es el pecado; así como peca más grave quien golpea a un rey que quien golpea a un soldado. Pero en todo pecado uno y el mismo es quien es despreciado, es decir, Dios, Luego todos los pecados son iguales.

---

[188] Cfr. San Agustín, *De libero arbitrio*, I, c. 6, n. 35 (PL 32, 1240; CCL 29, 235; CSEL 74, 35); III, c. 1, n. 1 (PL 32, 1269; CCL 29, 274; CSEL 74, 89).

[189] San Agustín, *De Trinitate*, XIII, c. 17 (PL 42, 1031-1032; CCL 50A, 413).

[190] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 30 (PG 3, 729C; Dion. 298).

[191] Cfr. Aristóteles, *Topica*, III, 5, 119a 30-31.

16. El género es igualmente participado por sus especies[192]. Es así que el pecado es el género de todos los pecados. Luego todos los pecados son iguales, y peca igualmente quienquiera que peca.

17. El mal se dice por privación del bien[193]. Ahora, la cantidad de la privación puede conocerse porque queda después de la privación. Ahora, lo que queda de bien después de cualquier pecado es lo mismo; pues queda la misma naturaleza del alma y el libre albedrío, por lo cual el hombre puede elegir el bien y el mal. Luego un pecado no es más malo que otro.

18. Las circunstancias se encuentran con respecto a la virtud como diferencias sustanciales. Pero si es suprimida una sola diferencia sustancial, son suprimidas todas, pues el sujeto es destruido. Luego siendo suprimida alguna circunstancia de virtud por cualquier pecado, cualquier pecado suprime todas, y así un pecado no será más grave que otro.

EN CONTRA

1. Dice *Juan* (19, 11): "Quien me entregó a ti tiene mayor pecado".

2. Según Agustín[194], la libido es causa de pecado. Pero no toda libido es igual. Luego tampoco todos los pecados son iguales.

SOLUCIÓN

Debe decirse que la opinión de los estoicos[195] fue que todos los pecados son iguales; de lo cual se ha derivado la opinión de algunos herejes modernos[196] que dicen que no existe ninguna diferencia entre los pecados ni entre los méritos, y de modo semejante, tampoco entre los premios ni entre los castigos.

Ahora, los estoicos[197] fueron llevados a suponer esto porque consideraban que algo tiene razón de pecado solamente porque se hace al margen de la recta razón; así como es patente que el adulterio es pecado, no porque sea malo de

---

192 Cfr. Pedro Hispano, *Summulae logicales*, tr. 2, n. 19 (De Rijk 25).

193 Cfr. San Agustín, *Enchiridion ad Laurentium*, c. 11 (PL 40, 236; CCL 46, 53).

194 San Agustín, *De libero arbitrio*, I, c. 3, n. 8 (PL 32, 1225; CCL 29, 215; CSEL 74, 9).

195 Como refieren: San Jerónimo, *Adversus Iovinianum*, II, n. 21 (PL 23, 315 B [329A-B]); San Agustín, *Epistola* 167, c. 2, n. 4 (PL 33, 735; CSEL 44, 592); *Contra Mendacium ad Consentium*, c. 15 (PL 40, 539; CSEL 41, 511).

196 Concretamente los cátaros, según Moneta de Cremona, *Adversus catharos et valdenses* (=*Contra Catharos et pauperes de Lugduno*), IV, c. 12, nn. 1-2 (Romae, 1743, p. 383, según *Códice Vat. Reg., lat.*, 428) y Rainiero de Sajonia, *Summa de catharis* (Sanjek, AFP 44 [1974] p. 44).

197 Como refiere Cicerón, *Paradoxa*, III.

suyo unirse a una mujer, sino porque se hace fuera de la recta razón; y los mismo sucede tratándose de los demás casos. Y lo mismo sucede si se dice que se hace al margen de la ley divina, en cuanto concierne a nuestro propósito; pues ambos casos conllevan cierta privación; mas esta privación no parece admitir un más y un menos. Por lo que, si una cosa fuese mala por estar privada de algo, no parece haber diferentes grados de privación, con tal que la cosa esté privada; así como si un juez fija a alguien cierto límite, y éste lo traspasa, no importa si se alejó de él mucho o poco. Y de modo semejante decían los estoicos que en el caso de que alguien al pecar pase por alto la recta razón, no importa de qué modo o por qué causa se haga esto, y que pecar no es otra cosa que pasar por encima de ciertos límites establecidos.

Un intento completo de dar solución a esta opinión debe considerar de qué manera puede encontrarse o no un más y un menos en las cosas que se dicen estar privadas.

Al respecto, debe considerarse que existe una doble privación[198]. *Una*, que es privación pura; como las tinieblas, que nada de luz conservan, y la muerte, que no conserva nada de vida. *Otra* privación que, en cambio, no es pura, sino que conserva algo; por lo que no sólo es privación, sino además contrario; así como la enfermedad, que no suprime la salud por completo[199], sino algo de ella; y cosa parecida sucede tratándose de lo feo, lo disímil, lo desigual, lo falso, y todas las cosas semejantes a éstas.

Y las privaciones de este tipo[200] parecen diferir de las citadas más allá[201] en que las primeras son como la destrucción del ser, mientras que las segundas significan como un estar en vías de esa destrucción. Por tanto, puesto que *en las primeras* privaciones se es privado por completo, y lo que del positivo[202] se dice no pertenece a la razón de la privación, tratándose de tales privaciones no hay diferentes causas o modos por los que algo es privado, como para que por causa de esto se diga que está más o menos privado: pues aquel que pereció por haber recibido un solo golpe, no está menos muerto que aquel que pereció por haber recibido dos o tres; ni una casa está menos obscura si la vela está cubierta por un solo velamen, que si está cubierta por dos o tres. Mas *en las segundas* privaciones no se es privado por completo; y lo que se dice del positivo pertenece a

---

[198] Simplicio, *In Categorias Aristotelis*, c. 11 (Kalbfleisch, p. 417, 8 ss.; Pattin II, 572). Véase *De malo*, q. 1, a1 ad2.

[199] Cfr. Averroes, *In Metaphysicam*, V, com. 25 (VIII, 133 H); Maimónides, *Doctor Perplexorum*, III, c. 11 (Justiniani, f. 75 v).

[200] Las no puras, que admiten un más y un menos. Aquí se hallan los pecados de transgresión.

[201] Las puras, que no admiten más y menos; no importa de qué modo se peca o por qué causa. Aquí se hallan los pecados de omisión.

[202] Entre dos contrarios como la salud y la enfermedad, el positivo es la salud.

la razón de lo que se dice de la privación: y por esto las privaciones de este tipo admiten un más y un menos según la diferencia de aquello que se dice del positivo: así como una enfermedad se dice mayor si es causa mayor o más compleja de remoción de la salud; y lo mismo sucede en la fealdad, en la desemejanza, y en otras cosas de este tipo.

Luego debe considerarse cierta diferencia entre los pecados; en efecto, los pecados de omisión, hablando en sí mismo, consisten en la sola privación del precepto que es omitido, como se ha mostrado más atrás[203]: de donde, en el pecado de omisión, la condición del acto concomitante que se encuentra accidentalmente, no hace al pecado de omisión, hablando en sí mismo, mayor o menor; así como cuando a alguien se le prescribe que vaya a la iglesia[204], no se atiende en el pecado de omisión al hecho de si la iglesia estaba cerca o lejos, en caso de no ir a ésta; a no ser que por accidente perteneciera a la diferencia de aquel acto concomitante, un menor o mayor desprecio. Y, sin embargo, no por esto todos los pecados de omisión son iguales, puesto que los preceptos son diferentes, o bien por la diversa autoridad del que preceptúa, o bien por la diversa dignidad o necesidad de los preceptos. En cambio, el pecado de transgresión consiste en la deformidad de algún acto, al que ciertamente la deformidad no priva de todo orden racional, sino algo de éste: como si alguien come cuando no debe, y deja de comer cuando debe o porque debe. Ni en un acto como estos puede ser suprimida totalmente la proporción de razón; por lo que dice el Filósofo[205], en la *Ethica*, que si el mal es total llega a ser insoportable, y él mismo se destruye. Así, pues, no toda deformidad del cuerpo es igual, sino que alguna es mayor que otra, de modo que las cosas que pertenecen al decoro o a algo más importante son privadas en mayor cantidad, de modo que no toda deformidad o desorden de un acto es igual, sino que alguno es mayor que otro. Por lo que no todos los pecados son iguales.

RESPUESTAS

1. Las palabras de Santiago no deben entenderse de tal modo que aquel que ofende en un solo precepto de la ley, incurre en tanta culpa como si quebrantara todos [los preceptos], sino que de algún modo es culpable de haber despreciado todos los preceptos, no por haber despreciado todos, sino por haber despreciado uno, pues quien desprecia un precepto, desprecia todos los preceptos en tanto en cuanto desprecia a Dios, de quien todos los preceptos poseen autoridad; por lo

---

203 En *De malo*, q. 2, a. 1.

204 Y pasa por alto el cumplimiento de dicho precepto.

205 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, IV, 13, 1126a 12-13.

que después añade[206]: "Pues quien dice: «no matarás», dice: «no cometerás adulterio»". Y de modo semejante hay que entender las palabras de Jerónimo.

2. La muerte del alma es la privación de la gracia por la que el alma estaba unida a Dios; mas la privación de la gracia no es esencialmente la misma culpa, sino un efecto de la culpa y una pena, como se ha dicho más atrás[207]. De donde, el pecado se dice que es la muerte del alma, no esencialmente sino efectivamente. En cambio, esencialmente, el pecado es un acto deforme o desordenado.

3. En relación con el suplicio de los condenados, éste es algo común a todos, que responde al desprecio de Dios, como la carencia de la visión divina y la perpetuidad de la pena; y en cuanto a esto se dice que serán agrupados como se reúne a los prisioneros en el calabozo; existe también algo en lo que difieren, según que a algunos se dará más tormento que a otros; y en cuanto a esto, se dice en *Mateo* (13, 30) que serán recogidos como manojos de cizaña para ser quemados.

4. Aquel que traspasa la línea establecida para él mediante los límites de un juez no peca a no ser que no se encuentre por debajo del término establecido para él; y así, su pecado, directamente, es un pecado de omisión. Pero si se le ordenara directamente que no caminara, es manifiesto que cuanto más procediera caminando, tanto más grave sería castigado. O de otro modo, debe decirse que en las cosas que no son malas, a no ser que estén prohibidas, quien no guarda el precepto remueve totalmente el bien al cual se ordena éste; pero en aquellas cosas que son malas en sí mismas y no sólo porque están prohibidas, el bien al cual se opone dicha acción mala no es privado totalmente; y por esto, tanto más grave se peca, cuanto más de él es destruido.

5. Algo se aparta del bien infinito por un acto finito; y por esto, el pecado es esencialmente finito, aunque tenga relación con el bien infinito.

6. El pecado no es privación de la gracia esencialmente, sino causalmente, como se ha dicho[208].

7. En las cosas privadas de algo no se dice que una cosa es mayor o menor por acercarse al término, sino más bien por apartarse de él. Por lo que ahí mismo prueba también el Filósofo que algo es absolutamente verdadero en la medida en que algo es más o menos falso. Luego para que algo sea más o menos malo, no se requiere que sea absolutamente algo malo, sino que sea absolutamente algo bueno.

8. Todas las virtudes son iguales, no en cantidad, puesto que el Apóstol[209] dice que la caridad es mayor, sino en proporción, en cuanto que cada una se en-

---

206 Cfr. *Santiago*, 2, 11.

207 *De malo*, q. 1, a. 4, a. 5.

208 *De malo*, q. 2, a. 9, ad2.

cuentra igualmente con respecto a su acto; así como si alguien dijera que todos los dedos de la mano son iguales en proporción, no en cantidad. Ahora, los pecados ni en proporción son iguales, puesto que no dependen de una sola causa, así como las virtudes, que dependen todas de la prudencia o de la caridad: las raíces de los pecados son diversas.

9. El pecado que se comete en relación con una cosa mayor es más grave; por lo que el robo de una cosa mayor es un pecado más grave, pues se opone más a la igualdad de la justicia. Mas, la palabra de Dios no debe entenderse de modo que quien realiza una menor iniquidad, realizaría una mayor; pues son muchos los que dirían palabras superfluas, pero no dirían blasfemias. Con todo, debe considerarse que es más fácil guardar la ley en las cosas menores que en las mayores; por lo que, quien no la conserva en aquéllas, tampoco la conservaría en éstas.

10. Aunque el alma sea simple por su ser, sin embargo, es múltiple por su virtud, no sólo en la medida en que tiene muchas potencias, sino porque una y la misma potencia se encuentra en relación con muchas cosas, y pueden ser llevadas por aquélla de múltiples maneras; por lo que no es necesario que todo alejamiento o acercamiento de ella sea igual.

11. Contra todos los pecados mortales, fue conveniente que fueran redimidos con la muerte de Cristo, debido a la gravedad que poseen por desprecio de un bien infinito; pero en todo caso, nada impide que Dios sea más despreciado por un pecado que por otro.

12. Con cualquier pecado es suprimida la integridad del bien, pero no el bien por completo; antes bien en uno más y en otro menos, como se ha dicho[210].

13. El pecado se opone directamente al acto de virtud, para lo cual se requieren muchas circunstancias; y además, diversas son las virtudes, y una de ellas es mayor que otra. De donde, no es necesario que todos los pecados sean iguales.

14. Aquel argumento procedería si el pecado fuese sólo privación; pero debido a que pertenece a su razón una posición, admite un más y un menos, como se ha dicho[211].

15. La cantidad de desprecio no sólo es medida de parte de aquel que es ofendido, sino también de parte del acto por el que alguien es despreciado, que puede ser más grave o más leve.

16. Todos los animales son igualmente animales, con todo, no son animales iguales, sino que un animal es más grande y perfecto que otro; y de modo semejante, no es necesario que todos los pecados sean por esto iguales.

---

209 Cfr. *1 Corintios*, 13, 13.

210 En la solución.

211 En la solución.

17. Después del pecado queda tanto la naturaleza del alma, como también la libertad de la voluntad. Sin embargo, disminuye la disposición hacia el bien, por un pecado más, y por otro menos.

18. Las circunstancias no se encuentran ni en la virtud ni en el pecado como diferencias substanciales, de lo contrario, toda circunstancia se constituiría en género o en especie de virtud o de pecado; sino que más bien se encuentran a modo de accidentes, como se ha dicho más atrás[212]; y además, no es verdad que suprimida una diferencia esencial, sean suprimidas todas; pues suprimido lo racional permanece lo vivo, como se dice en el libro *De causis*[213], no ciertamente lo mismo numéricamente, debido a la destrucción del sujeto, sino lo mismo por la razón.

Artículo 10

Si un pecado es más grave por oponerse a un bien mayor[214]

Parece que no.

Objeciones

1. Según Agustín[215], algo se dice malo porque destruye el bien. Luego lo que destruye más bien es más malo. Pero el primer pecado, aun si se opone a una virtud menor, destruye más bien que el segundo, porque priva al hombre de la

---

212 *De malo*, q. 2, a. 6, a. 7.

213 *Liber de causis*, com. 1. El *Liber de causis* o *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*, es cierto escrito pseudoaristotélico traducido por Gerardo de Cremona (muerto en 1178) del árabe al latín. Durante la Edad Media se manifestó como la principal vía de divulgación del neoplatonismo de Proclo (contiene teoremas extraídos de su *Elementatio theologica*), y las demostraciones, se presentan como un compendio de los comentarios de Alfarabí, Avicena y Algazel. Tomás de Aquino fue el primero en desentrañar el verdadero origen de este escrito en su *Commentarium in librum de Causis* (*In De causis*). Al respecto, puede consultarse el magnífico estudio de Juan Cruz Cruz, "Fuentes neoplatónicas de la metafísica de la causalidad en *Super librum de causis expositio*", en la introducción a Tomás de Aquino, *Exposición sobre el «Libro de las causas»*, Eunsa, Pamplona, [1]2000, pp. 5-26.

214 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 73, a. 4.

215 San Agustín, *Enchiridion ad Laurentium*, c. 12 (PL 40, 237; CCL 46, 54).

gracia y la vida eterna. Luego el pecado no es más grave porque se opone a una virtud mayor.

2. La caridad, según el Apóstol[216], es mayor que la fe y la esperanza. Mas el odio que se opone a la caridad, no es pecado más grave que la infidelidad[217] y la desesperanza, que se oponen a la fe y a la esperanza. Luego el pecado no es más grave porque se opone a un bien mayor.

3. Que alguien sepa o ignore que peca, es algo que se encuentra accidentalmente respecto del bien al cual se opone el pecado. Luego si un pecado fuese más grave que otro porque se opone a un bien mayor, se seguiría que no pecaría más grave quien sabe que peca que quien no lo sabe, lo cual es patente que es falso.

4. La cantidad de pena responde a la cantidad de culpa. Pero algunos pecados cometidos contra el prójimo, son castigados más gravemente que los pecados cometidos contra Dios; como el pecado de blasfemia, que es un pecado contra Dios, es castigado con la simple lapidación, como se desprende de *Levítico* (24, 15-16); mas el pecado de cisma es castigado mediante la inusitada muerte de muchos, como se desprende de *Números* (26, 10). Luego es más grave el pecado que se comete contra el prójimo que el que se comete contra Dios; no obstante, el pecado que se comete contra Dios se opone a un bien mayor.

EN CONTRA

1. Dice el Filósofo[218] en la *Ethica*, que así como el mal se opone al bien, así también lo más malo se opone a lo más bueno.

SOLUCIÓN

Debe decirse que la gravedad del pecado puede ser considerada de dos modos: *primero*, por parte del acto mismo; *segundo*, por parte del agente. Ahora bien, por parte del acto, es posible considerar dos cosas: a saber, la *especie* del acto, y su *accidente*, que más atrás[219] llamamos circunstancia, y el acto tiene por objeto la especie, como ya se ha dicho más atrás[220].

---

[216] *1 Corintios*, 13, 13.

[217] Ausencia o falta de fe.

[218] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VIII, 10, 1160b 9.

[219] *De malo*, q. 2, a. 5 y q. 2, a. 8, sc.

[220] Véase *De malo*, q. 2, a. 4.

Luego la gravedad del pecado que tiene por su especie, es por parte del objeto o materia; y de acuerdo con esta consideración se dice que un pecado más grave por su género se opone a un mayor bien de virtud.

Por lo que, toda vez que el bien de la virtud consiste en amar ordenadamente, como dice Agustín[221], y debemos amar a Dios sobre todas las cosas, *los pecados que son contra Dios*, como la idolatría, la blasfemia, y los de este tipo, deben ser reputados como los más graves.

Ahora, *entre los pecados que son contra el prójimo*, tanto más graves son unos que otros, cuanto mayor es el bien del prójimo al que se oponen. Y el mayor bien del prójimo es la vida misma del hombre, al cual se opone el pecado de homicidio, que priva al hombre de vida actual; y el pecado de lujuria, que se opone a la vida del hombre en potencia, por ser cierto desorden en relación con el acto de la generación humana. De donde, entre todos los pecados que existen contra el prójimo, *el más grave* según su género es el homicidio; *en segundo lugar* lo tiene el adulterio y la fornicación, y los pecados carnales de este tipo; y *el tercer lugar* lo tiene el robo, la rapiña y los de este tipo, por los que se lesiona los bienes exteriores del prójimo.

Mas en cada uno de estos géneros existen diversos grados, en los cuales es necesario tomar en cuenta la dimensión del pecado según su género, de acuerdo con la mayor o menor caridad con que deba ser amado el bien opuesto [al pecado]. Además, por parte de su circunstancia, también existe gravedad en el pecado, no por su especie, sino en sus accidentes. De manera semejante, también existe gravedad en el pecado por parte del agente, según que éste peque más voluntariamente o menos; pues la voluntad es la causa del pecado, como dijimos más arriba[222]. Pero esta gravedad no compete al pecado según su especie.

Y por esto, si la gravedad del pecado se considera según su especie, se encuentra un pecado tanto más grave, cuanto mayor es el bien al que se opone.

RESPUESTAS

1. En el pecado se encuentra una doble supresión del bien. Una formal, por la que es destruido el orden de la virtud; y, en cuanto a ésta, importa si se trata del primero o del segundo pecado, porque el segundo pecado puede privar al acto de más orden de la virtud que el primero. En cambio, otra es la supresión del bien que es efecto del pecado, es decir, la privación de gracia y de gloria; y en cuanto a ésta, el primer pecado priva más [del orden de la virtud] que el se-

[221] San Agustín, *De civitate Dei*, XV, c. 22 (PL 41, 467; CCL 48, 488; CSEL 40-2, 109); *De moribus ecclesiae*, I, c. 15, n. 25 (PL 32, 1322); como se dice más adelante en *De malo*, q. 11, a. 1.

[222] *De malo*, q. 2, a. 2, a. 3.

gundo; pero esto es por accidente, porque el segundo no encuentra lo que el primero encuentra. Mas, de aquellas cosas que son por accidente no existe juicio sobre lo que debe hacerse.

2. La fe y la esperanza son preámbulo para la caridad, de donde la infidelidad que se opone a la fe, y la desesperanza que se opone a la esperanza; se oponen, principalmente, a la caridad, porque se apartan radicalmente de ella.

3. El que sabe o ignora que peca, aunque cometa en cuanto a su especie un pecado particular como el robo, no obstante, en cuanto a la razón de género, es decir, en cuanto que es pecado, no lo comete, porque pertenece a la razón de pecado que sea voluntario; por lo que la ignorancia, que disminuye lo voluntario, disminuye también la razón de pecado.

4. Las penas que en la vida futura son aplicadas por Dios, responden a la gravedad de la culpa; por lo que el Apóstol dice en *Romanos* (2, 2) que "el juicio de Dios es conforme a la verdad, contra todos los que cometen tales cosas". Pero las penas que en la vida presente son infligidas, ya sea por Dios o por el hombre, no siempre responden a la gravedad de la culpa. Porque a veces una culpa menor es castigada temporalmente con una pena más grave, a fin de evitar un peligro mayor; pues las penas de la vida presente son aplicadas como medicinas[223]. Y el pecado de cisma es el más peligroso entre las cosas humanas, porque disuelve el régimen de una sociedad humana por completo.

ARTÍCULO 11

Si el pecado disminuye el bien de la naturaleza[224]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Nada íntegro es disminuido. Pero los bienes naturales permanecen íntegros en los demonios después del pecado, como dice Dionisio[225] en *De divinis nominibus*. Luego el bien de la naturaleza no es disminuido por el pecado.

---

[223] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 3, 1104b 17; como aparece en Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 87, a. 3, ob2.

[224] La naturaleza del que peca. Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 85, a. 1.

[225] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 23 (PG 3, 725C; Dion. 282).

2. Un accidente no suprime su sujeto. Pero el mal de culpa está en el bien de la naturaleza como en su sujeto. Luego el mal de culpa no priva a algo de su bien natural, y así, no lo disminuye.

3. Mas podría decirse que el bien de la naturaleza disminuye por el mal de culpa, no en cuanto a la sustancia del sujeto, sino en cuanto a su aptitud o su habilidad. Pero en contra, la privación no quita nada de lo que es común a sí y a la forma opuesta. Pero así como la sustancia del sujeto es común a la privación y a la forma, así también la aptitud o disposición; pues la privación requiere del sujeto una aptitud para la forma opuesta. Luego la privación nada quita de la aptitud del sujeto.

4. Padecer es cierto disminuir[226]. Ahora, padecer consiste en recibir, mas actuar consiste más en un hacer. Luego nada disminuye según su acto. Pero el pecado consiste en un acto. Luego mediante el pecado no disminuye el bien de la naturaleza del que peca.

5. Mas podría decirse que el pecado es acto de una potencia que no disminuye sino su sola aptitud. Pero en contra, se dice que algo padece no sólo si se le sustrae algo que pertenece a su sustancia, sino además, si se le sustrae algún accidente; pues el agua se dice que padece, no sólo cuando pierde su forma sustancial, sino además cuando pierde su frialdad una vez que es calentada. Mas la aptitud es un accidente de la potencia. Luego, si disminuye la aptitud, la misma potencia padece por medio de su acto propio; lo cual parece imposible según lo antes dicho[227].

6. En las cosas naturales el agente padece. Sin embargo, no padece en cuanto actúa; pues actúa, ciertamente, en cuanto que está en acto, mas padece en cuanto que está en potencia; así como el aire caliente en acto es enfriado por el agua, una vez que está frío en potencia; pero calienta el agua una vez que está caliente en acto. Pero esto es una verdad común a todas las cosas que no están en acto y en potencia según lo mismo. Luego nada padece en cuanto actúa; luego tampoco el que peca disminuye el bien de su naturaleza por la propia acción de su pecado.

7. Disminuir es cierto hacer. Pero el acto no hace nada; pues sería proceder al infinito, ya que todo el que hace, es causa de un acto. Luego, siendo el pecado cierto acto, parece que el pecado no disminuye el bien de una naturaleza.

8. Siendo la disminución cierto movimiento, disminuir es moverse. Pero nada se mueve a sí mismo; y algo se movería a sí mismo si se moviera en virtud

---

[226] Cfr. Aristóteles, *Physica*, VII, 3, 243a 6-10; según la traducción del árabe al latín (ed. Averroes, IV, f. 313k).

[227] *De malo*, q. 2, a. 2, a. 3.

de su acción. Luego el que peca no disminuye el bien de su naturaleza por la acción de su pecado.

9. Dice Dionisio[228], en *De divinis nominibus*, que el mal no actúa sino en virtud del bien. Pero el pecado no corrompe el bien de la naturaleza en virtud del bien, porque la virtud del bien no es causa de corrupción, sino más bien de salvación[229]. Luego el pecado no disminuye el bien de la naturaleza.

10. Dice Agustín[230], en su *Enchiridion*, que tratándose del bien y del mal falla la regla de los Dialécticos, que dice que los opuestos no se dan al mismo tiempo. Mas no fallaría si el mal no fuese opuesto al bien. Luego el pecado se opone al bien de la naturaleza como a su sujeto. Pero ningún accidente disminuye su sujeto. Luego el pecado tampoco disminuye el bien de la naturaleza según que se opone a éste.

11. Si el pecado disminuyera el bien de la naturaleza, disminuiría el libre albedrío, en el cual consiste principalmente el pecado. Pero Bernardo[231] dice en el libro *De gratia et libero arbitrio*, que el libre albedrío no sufre detrimento en los condenados. Luego el bien de la naturaleza no disminuye por el pecado.

12. Si el pecado disminuye la aptitud natural para el bien, esto sucede, o bien por parte del sujeto, o bien por parte del bien para el que el sujeto es apto; pues entre estos dos, la aptitud se considera como cierto medio[232]. Mas no disminuye la misma por parte del sujeto, como tampoco el sujeto mismo. Mas, según que está unida al bien de la virtud o de la gracia, parece que la aptitud enunciada pertenece al género moral. Así, pues, por el pecado no disminuye el bien de la naturaleza.

13. Dice Agustín[233], en *De Genesi ad litteram,* que la infusión de la gracia es como una iluminación, y por consiguiente, el pecado es como un oscurecimiento de la mente. Pero la obscuridad no suprime por el aire la aptitud para la luz. Luego tampoco el pecado suprime a algo de su aptitud para la gracia.

---

228 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* c. 4, n. 32 (PG 3, 732C; Dion. 305).

229 Cfr. Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* c. 4, n. 19 (PG 3, 716C; Dion. 235).

230 San Agustín, *Enchiridion ad Laurentium,* c. 14 (PL 40, 238; CCL 46, 55): cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae,* II, d. 34, c. 5, n. 1.

231 San Bernardo, *De Gratia et Libero Arbitrio Tractatus ad Guilelmum Abbatem Sancti Theodorici,* c. 9, n. 28 (PL 182, 1016B; Leclercq III 186). San Bernardo (1090-1153), abad de Clairvaux (Aube, Francia) y doctor de la Iglesia (llamado "Doctor Melifluo"). Acérrimo enemigo de los herejes y de todos los dialécticos de la Escolástica incipiente, se mantuvo clásicamente en la tradición de los Padres, de la Escritura, de la Liturgia, y de la vida monástica. Su pensamiento se mueve en la exaltación de una mística nupcial, que es una continuación del pensamiento teológico alejandrino (A. Olivar, O.S.B., *El nuevo calendario litúrgico*, Estela, Barcelona, 1970, p. 133).

232 Medio entre el sujeto y el bien.

233 San Agustín, *De Genesi ad litteram,* VIII, c. 12, n. 26 (PL 34, 383; CSEL 28-1, 250).

14. La aptitud natural para el bien parece ser lo mismo que la justicia natural. Mas la justicia es cierta rectitud de la voluntad, como dice Anselmo[234] en su libro *De veritate*. Ahora, la puede disminuir porque todo lo recto es igualmente recto. Luego tampoco el bien de la naturaleza, que es una aptitud natural, disminuye por el pecado.

15. Dice Agustín[235], en su libro *De immortalitate animae*, que al cambiar algo, cambia lo que en él existe. Pero la disminución es cierta especie de mutación. Luego, al disminuir el sujeto, disminuye el accidente que existe en él. Pero la culpa existe en el bien de la naturaleza como en su sujeto. Luego si la culpa disminuye el bien de la naturaleza, disminuye a sí misma; lo cual es inconveniente.

16. Según afirma el Filósofo[236], en la *Ethica*, hay tres cosas en el alma: potencia, hábito y pasión. Pero la pasión no disminuye por el pecado, antes bien se multiplica por medio del pecado; de donde, también se habla de "pasiones de los pecados" en *Romanos* (7, 5); mas el hábito de la virtud es suprimido totalmente por el pecado, y la potencia permanece totalmente. Luego no existe ningún bien en el alma que disminuya por el pecado.

EN CONTRA

1. Dice la *Glossa*[237] sobre *Lucas* (10, 30): "Y habiendo golpeado, se marcharon", que la integridad de la naturaleza humana es violada con los pecados. Mas la integridad no es violada a no ser por su disminución. Luego el pecado disminuye el bien de la naturaleza.

2. Dice Agustín[238] en *De civitate Dei*, que el vicio es malo porque daña la naturaleza del bien; lo cual no sucedería si no destruyera algo. Luego disminuye el bien de la naturaleza.

3. Dice Agustín[239] en el libro *De musica*, que por el pecado, el alma se hizo más débil. Luego el bien de la naturaleza disminuye en ella misma por el pecado.

4. La criatura racional se encuentra con respecto a la gracia como el ojo con respecto a la luz. Pero el ojo que existe en la obscuridad se hace menos apto

---

234 San Anselmo, *Dialogus de veritate*, c. 12 (PL 158, 482B; Schmitt I 194).

235 San Agustín, *De immortalitate animae*, c. 2 (PL 32, 1022).

236 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 5, 1105b 20.

237 *Glosa ordinaria* a *Lucas*, 10, 30, tomada de San Beda el Venerable, *Expositio in Evangelium secundum Lucam*, III, c. 10 (PL 92, 468D-469A; CCL 120, 222).

238 San Agustín, *De civitate Dei*, XII, c. 6 (PL 41, 353; CCL 48, 360; CSEL 40-1, 574).

239 San Agustín, *De musica*, VI, c. 5, n. 14 (PL 32, 1170).

para ver la luz. Luego el alma que por largo tiempo permanece en pecado, se hace menos apta para percibir la gracia; y así, el bien de la naturaleza, que es una aptitud, disminuye por el pecado.

SOLUCIÓN

Puesto que disminuir es cierto hacer, debe considerarse que hay tantos modos de hacer algo, como modos en que se conoce que el pecado disminuye el bien de la naturaleza.

Ahora, se dice, ciertamente, agente *propio* al mismo agente que produce el acto, y agente *abusivo* a aquello a través de lo cual el agente hace lo que hace: así como, ciertamente, el pintor pinta propiamente de blanco la pared; pero, puesto que la hace blanca mediante la blancura, se acostumbra también decir que es la blancura la que la hace blanca[240]. Luego hay tantos modos en que, lo que propiamente es agente se dice que hace, como modos en que, aquello a través de lo que el agente hace se dice que hace. Ahora, el agente, principalmente, se dice que hace algo, tanto *por sí* como *por accidente*. *Por sí*, ciertamente, a lo que hace de conformidad con su propia forma, y *por accidente*, a un hacer que remueve lo que le impide realizar la acción[241]: así como, ciertamente, el sol ilumina *por sí* a la casa, y en cambio ilumina *por accidente* quien abre la ventana, que era un obstáculo para la luz[242]. Nuevamente, el agente, principalmente, se dice que hace algo primeramente, y algo consecuentemente; así como el que genera primeramente confiere la forma, y consecuentemente, el movimiento y todo lo que se sigue de la forma, por lo que el generante se dice que mueve lo pesado y lo ligero, como se afirma en el libro VIII de la *Physica*[243]. Ahora, lo que se ha dicho de los efectos positivos, es necesario que, de manera semejante, se entienda de los efectos de una privación, pues así, el que mueve es el que destruye y disminuye; así como también el que genera y aumenta [algo]. Por lo que, puede aceptarse manifiestamente, que así como el que remueve un obstáculo para la luz se dice que ilumina por accidente, lo mismo que la misma remoción del obstáculo, así también, el que pone un obstáculo para la luz se dice que obscurece por accidente, lo mismo que el mismo obstáculo.

Ahora, así como la luz se difunde por el sol en el aire, así también, la gracia de Dios que, ciertamente, está más allá de la naturaleza del alma es infundida por Dios en el alma; y, sin embargo, en la naturaleza del alma, o en la de cual-

---

240 A un ejemplo análogo recurre Aristóteles, *Metaphysica*, V, 2, 1013b 6-7.

241 Aristóteles, *Physica*, VIII, 8, 225b 24; como aparece más adelante en *De malo*, q. 7, a. 11.

242 Ejemplo tomado de San Agustín, *Enarratio in Psalmum*, 118, 73, sermo 18, n. 4 (PL 37, 1553; CCL 40, 1275).

243 Aristóteles, *Physica*, VIII, 8, 256a 1.

quier criatura racional, existe cierta aptitud para recibir la gracia, y por medio de la gracia recibida, se fortalece con los actos debidos. Ahora, el pecado es cierto obstáculo interpuesto entre el alma y Dios, según aquello de: *Isaías* (59, 2)[244]: "Vuestras iniquidades han creado una brecha entre vosotros y vuestro Dios". La razón de esto es, que así como el aire interior de la casa no es iluminado por el sol, a no ser que esté orientada directamente hacia el sol, y ello se dice que es un obstáculo para la iluminación, porque impide de este modo la orientación directa hacia él, así también el alma no puede ser iluminada por Dios mediante la recepción de su gracia, a no ser que uno se convierta directamente hacia Él. Mas el pecado impide esta conversión, convirtiendo al alma en lo opuesto, es decir, contra la ley de Dios.

Por lo que es manifiesto que el pecado es cierto obstáculo que impide la recepción de la gracia. Mas todo obstáculo para alguna perfección o forma, al mismo tiempo que excluye una forma o percepción, hace a lo receptivo menos apto o dispuesto para la recepción de dicha forma; y por consecuencia, impide los efectos de la forma o de la perfección en el sujeto; principalmente si aquel obstáculo inhiere en éste, ya sea en hábito o en acto. Pues es manifiesto que lo que es movido por un movimiento, no es movido al mismo tiempo por otro movimiento contrario, y también es menos apto o está menos dispuesto para ser movido por el movimiento contrario, así como lo que está caliente, es menos apto para ser frío; pues recibe la impresión de lo frío más difícilmente. Así, pues, el pecado, que es un obstáculo para la gracia, no sólo excluye la gracia, sino que además hace al alma menos apta o dispuesta para la recepción de la gracia; y así, disminuye la aptitud o disposición para la gracia. Por lo que, siendo una aptitud de este tipo un bien de la naturaleza, el pecado disminuye el bien de la naturaleza; y puesto que la gracia perfecciona a la naturaleza en cuanto al intelecto y en cuanto a la voluntad, y en cuanto a las partes inferiores del alma que obedecen a la razón[245], refiriéndome al irascible y al concupiscible, al excluir el pecado la gracia y otros auxilios para la naturaleza como éste, se dice que vulnera la naturaleza.

Por lo que la ignorancia, la malicia y otras cosas de este tipo se dice que son ciertas heridas de la naturaleza[246], consecuencia del pecado.

---

[244] Según la Vulgata, como lo refiere San Jerónimo, *In Isaiam*, 59, 2 (PL 24, 576A [597 D]).

[245] Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 20, 1102b 30-31.

[246] Como la concupiscencia y la debilidad. Ha de notarse que la expresión: "heridas de la naturaleza" ha sido comúnmente atribuida a San Beda el Venerable. Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 85, a. 3.

RESPUESTAS

1. El bien de la naturaleza permanece íntegro en cuanto a la sustancia del bien natural; pero mediante el pecado disminuye la aptitud para la gracia, como se ha dicho[247]; que, ciertamente, es cierto bien de la naturaleza.

2. El accidente, aunque no suprima la substancia de su sujeto, con todo, puede disminuir la aptitud para otro accidente; así como el calor disminuye la aptitud para el frío y así sucede en nuestra exposición, como ya se ha dicho[248].

3. Según el Filósofo[249], en la *Physica*, se dice que la potencia de estar sano y la potencia de estar enfermo se dan en un mismo sujeto, porque es una la substancia del sujeto que se encuentra en potencia de ambas; sin embargo, difieren por su razón, porque la razón de una potencia se toma de su acto. Así, pues, el pecado no disminuye la aptitud para la sustancia del alma –pues de este modo existe una cosa común a los contrarios–, pero sí por aquella parte por la cual se ordena al opuesto, en la medida en que es diferente.

4. Para un acto moral concurren actos de muchas potencias del alma, algunas de las cuales mueven a otras, como el intelecto mueve a la voluntad y la voluntad mueve al irascible y al concupiscible. Ahora, el motor imprime algo a lo movido. De donde, es patente, que en un acto moral no existe la sola acción, sino además una recepción; y por esto, por los actos morales puede ser causado algo en el agente, como un hábito, una disposición, o también algo opuesto a éstos.

5. Concedemos el quinto argumento.

6. La acción natural consiste sólo en una acción; por lo que la acción natural no causa nada en el agente, principalmente, tratándose de los agentes simples que no están compuestos de un agente y un paciente, o de un motor y un móvil: pues en las cosas que están compuestas de esta manera, parece existir la misma razón que existe en los actos morales.

7. Un acto, propiamente, no se dice que hace [algo], sino abusivamente, pues es aquello por lo que el agente hace [algo].

8. Nada se mueve a sí mismo según lo mismo; pero nada lo prohíbe según diversas partes, como es patente en el libro VIII de la *Physica*[250], y así sucede en el acto moral, como se ha dicho[251].

---

[247] En la solución.

[248] En la solución.

[249] Aristóteles, *Physica*, III, 2, 201a 35-201b 4.

[250] Aristóteles, *Physica*, VIII, 10, 257a 33 ss.

[251] *De malo*, q. 2, a. 11, ad4.

9. Un bien particular es corruptivo de otro bien particular por la contrariedad que mantiene con respecto al mismo; y, de este modo, nada impide al mal, en la medida en que actúa en virtud del bien particular, ser corruptivo de otro bien, así como lo frío es corruptivo de lo caliente; y de este modo, el pecado corrompe el bien de la justicia, dirigiéndose hacia un bien sin medida ni orden, y por consiguiente su aptitud para la justicia.

10. Bien y mal pueden considerarse de dos maneras. *De un modo*, según una razón común de bien y mal, y así, cualquier mal se opone a cualquier bien; y así dice Agustín que la regla de los Dialécticos falla mientras el mal esté en el bien. *De otro modo*, pueden considerarse según una razón especial de este o de aquel bien o mal; y de esta manera, no cualquier mal se opone a cualquier bien, sino que se opone a él como la ceguera se opone a la vista y la intemperancia a la templanza; y de este modo, el mal nunca existe en el bien opuesto a él, ni en esto se equivoca la regla de los Dialécticos.

11. El libre albedrío no sufre detrimento en los condenados en cuanto a la libertad de dirigirse hacia algo o de dejarlo, sino que sufre detrimento en cuanto a la libertad que procede de la culpa y de la pena[252].

12. La aptitud para la gracia se tiene totalmente por parte de la naturaleza, aun en cuanto que se ordena al bien moral.

13. El pecado no es privación pura como las tinieblas, sino positivamente; y por esto se encuentra como un cierto obstáculo para la gracia. Pero la misma privación de la gracia se encuentra como las tinieblas. Y el obstáculo disminuye la aptitud, como se ha dicho[253].

14. La aptitud para la gracia no es lo mismo que la justicia natural, sino que es una ordenación del bien natural hacia la gracia. Y, sin embargo, tampoco es verdad que la justicia natural no pueda disminuir. Pues, según esto, la rectitud puede disminuir por encorvarse en alguna parte lo que era totalmente recto; y de este modo, la justicia natural es disminuida en la medida en que es torcida en algo; como en aquel que fornica es torcida la justicia natural, en cuanto a la recta ordenación de los deseos, y así sucede tratándose de las demás cosas. Sin embargo, en ningún caso la justicia natural es totalmente corrompida.

15. Lo que existe en alguno, se mueve hacia el movimiento de aquel en el que está, en cuanto lo que está en algo depende de éste, y no en cuanto a otra cosa. Pues el alma existente en el cuerpo depende del cuerpo en cuanto al lugar, mas no en cuanto al ser, ni en cuanto a la cantidad; y por esto, al moverse el cuerpo, es movida localmente por accidente, pero el alma no es disminuida al

---

[252] Cfr. San Bernardo, *De Gratia et Libero Arbitrio*, c. 3, n. 6-7 (PL 182, 1005; Leclercq III, 170). Cfr. además, Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 25, c. 8.

[253] En la solución.

disminuir el cuerpo, ni se corrompe al corromperse el cuerpo. Mas el mal de culpa no adquiere su cantidad del bien de la naturaleza[254], sino más bien por un apartarse del bien de la naturaleza, así como la enfermedad adquiere cantidad por un apartarse de la disposición natural del cuerpo. Por lo cual, el mal de culpa no disminuye al disminuir el bien de la naturaleza, así como tampoco disminuye la enfermedad al debilitarse la naturaleza, sino más bien aumenta.

16. En la potencia se incluye también la disposición o aptitud para el bien de la gracia; disposición que ciertamente disminuye, como se ha dicho[255], aunque la misma potencia no disminuye.

Artículo 12

Si el pecado puede corromper el bien de una naturaleza totalmente[256]

Parece que sí.

Objeciones

1. Todo lo finito puede ser eliminado totalmente por una continua disminución[257]. Pero la disposición[258] que es bien de una naturaleza, es algo finito, toda vez que es creado. Luego si disminuye por el pecado, como se ha dicho[259], puede ser eliminado totalmente.

2. La disposición para la gracia, que es bien de la naturaleza, parece que disminuye o es destruida por apartarse de la gracia. Mas el apartarse posee un estado, y no procede al infinito, pues la conversión que se opone a él, posee un estado; pues no existe en el hombre caridad infinita. Luego la disminución del bien natural posee un estado que no existiría si siempre permaneciera algo del bien de la naturaleza, puesto que el bien de la naturaleza siempre disminuye por

---

[254] La naturaleza aquí se refiere al individuo, al ser natural que es fuente de actividades humanas.

[255] En la solución.

[256] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 85, a. 2; *In II Sententiarum*, d. 34, q. 1, a. 5; *Contra Gentes*, III, c. 12.

[257] Aristóteles, *Physica*, I, 9, 187b 25-26; como aparece en Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 34, a. 5, ob1.

[258] La disposición hacia la gracia.

[259] *De malo*, q. 2, a. 11.

el pecado de nacimiento. Luego parece que el bien de la naturaleza puede ser suprimido totalmente por el pecado.

3. La privación suprime totalmente una disposición, pues el ciego no tiene de ningún modo la disposición para la visión. Pero la culpa es cierta privación. Luego parece que suprime totalmente la disposición, que es un bien de la naturaleza.

4. El pecado es la obscuridad espiritual, como dice Damasceno[260]. Pero la obscuridad puede excluir totalmente la luz. Luego la culpa puede excluir totalmente el bien.

5. Así como se encuentra el bien de la gracia con respecto al mal de una naturaleza, así también se encuentra el mal de culpa con respecto al bien de una naturaleza. Pero por la gracia puede excluirse todo el mal de la naturaleza, es decir, el fomes, que es la inclinación hacia una culpa[261], como sucede en los bienaventurados. Luego por el mal de culpa puede ser suprimido todo el bien de la naturaleza, que es la disposición para la gracia.

6. Donde no puede haber disposición para la gracia, existe una imposibilidad para conseguir la gracia. Pero el estado de condenación al que se llega por medio de la culpa, conduce a la imposibilidad de conseguir la gracia. Luego por medio de la culpa puede ser suprimido todo el bien de una naturaleza, que es la habilidad para la gracia.

7. Dice Dionisio[262] en *De divinis nominibus*, que el mal remueve la disposición natural; principalmente el mal de culpa. Luego parece que el pecado remueve el bien de la naturaleza, que es su disposición.

8. Cualquiera que pone algo fuera del estado de su naturaleza, parece suprimir el bien de su naturaleza. Pero el pecado pone al que peca fuera del estado de su naturaleza; pues dice Damasceno[263] que el ángel que peca cayó desde aquello que pertenecía a su naturaleza, hacia lo que está fuera de su naturaleza. Luego el pecado suprime el bien de una naturaleza.

9. La privación no priva sino de lo que existe. Pero la gracia no existió en los ángeles antes del pecado[264]. Luego el pecado del ángel no le privó del bien de la gracia. Luego queda sólo aceptar que fue privado del bien de su naturaleza.

10. La disminución es cierto movimiento[265]. Mas uno mismo es el movimiento del todo y de la parte, como una sola es la tierra de una parte del terreno

---

[260] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 4 (PG 94, 876A; Bt. 75).

[261] Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 30, c. 8, n. 2.

[262] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 35 (PG 3, 736A; Dion. 316).

[263] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 4 (PG 94, 876A; Bt. 75).

[264] Véase Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 62, a. 3.

y de todo el terreno, como se dice en el libro IV de la *Physica*[266]. Luego si disminuye por el pecado algo del bien de una naturaleza, puede ser suprimido todo el bien de la naturaleza por el pecado.

EN CONTRA

1. Todo el tiempo que permanece la voluntad, permanece la disposición para el bien. Es así que el pecado no suprime la voluntad, antes bien radica en la voluntad[267]. Luego parece que el pecado no puede suprimir todo el bien de la naturaleza, que es su disposición.

SOLUCIÓN

Es imposible que por el pecado sea suprimido totalmente el bien natural, que consiste en la aptitud o disposición para la gracia.

Pero de esto parece desprenderse una dificultad, pues dado que dicha disposición es finita, su constante o continua disminución podría hacer que llegara a desaparecer totalmente dicha disposición.

Algunos quisieron resolver esta dificultad[268] estableciendo una analogía entre dicha disposición y un continuo finito, que puede dividirse sucesivamente si la división conserva siempre la misma proporción. Por ejemplo, si de una línea finita se sustrajera la tercera parte de ella, y de nuevo a la tercera parte extraída se le extrajera la tercera parte, y así sucesivamente, la división nunca pararía y se podría proceder al infinito. Pero esto no es aplicable al asunto del que estamos discutiendo, puesto que, cuando procede la división de una línea según la misma proporción, siempre la parte sustraída después es menor que la parte sustraída primero. Por ejemplo, un tercio de la línea completa es más grande que una tercera parte de dicho tercio. Pero no puede decirse que la mencionada disposición para la gracia disminuirá menos por el segundo pecado que por el primer pecado; pues puede que por el segundo pecado dicha disposición disminuya igual o aun más que por el primer pecado, si el segundo pecado es más serio que el primero.

Y por esto debe decirse, de otra manera, que la disposición puede disminuir de dos modos: *primero*, por sustracción; *segundo*, por aposición de un contrario. Ciertamente, *por sustracción*, como en el caso de un cuerpo que posee la disposición para calentarse por el calor que tiene, en que, al disminuir el calor que

265 Aristóteles, *Physica*, VII, 3, 243a 6-10.

266 Más correctamente en Aristóteles, *Physica*, III, 9, 205a 11-12.

267 Véase *De malo*, q. 2, a. 2.

268 Como Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, II, tr. 26, q. 5 (f. 87 ra).

posee, disminuye su disposición para calentarse. Y *por aposición de un contrario*, así como el agua caliente tiene una disposición o aptitud natural para el enfriamiento, pero cuanto más se aproxime al calor, tanto más disminuye su disposición hacia el frío. En realidad, este modo de disposición que es por aposición de un contrario, tiene lugar más en las potencias pasivas y receptivas; en cambio el primer modo, en las potencias activas, aunque cada modo puede encontrarse, de alguna manera, en ambos tipos de potencias. Luego, cuando existe una disminución de la disposición *por sustracción*, entonces la disposición puede ser suprimida totalmente una vez suprimido aquello que causaba la disposición; en cambio, cuando la disposición disminuye *por aposición de un contrario*, entonces debe considerarse si la aposición del contrario excedente puede corromper o no al sujeto. Pues *si puede* corromper al sujeto, puede suprimirse totalmente la disposición; así como de tal modo puede aumentar el calor del agua que ésta se corrompe; y así la disposición que se seguía de la especie de agua es suprimida totalmente. Mas si por la aposición de un contrario, por mucho que ésta se multiplica *no puede* corromper al sujeto, siempre disminuirá su disposición por la aposición del contrario excedente, pero nunca los corromperá totalmente por la permanencia del sujeto en que radica tal habilidad; así como por mucho que creciera lo caliente, no suprimiría la disposición que la materia prima incorruptible tiene hacia la forma del agua.

Ahora, es manifiesto que la disposición de la naturaleza racional hacia la gracia es como la de una potencia receptiva, y que tal disposición se sigue de la naturaleza racional en cuanto que aquélla es al modo de ésta. Y se ha dicho antes que la disminución de esta disposición es por aposición de un contrario, es decir, cuando la criatura racional se aleja de Dios por dirigirse a su contrario.

Por lo que, siendo la naturaleza racional incorruptible y no cesa su ser, por mucho que el pecado se multiplique, la disposición para el bien de la gracia siempre disminuirá por aposición del pecado, pero de tal manera que nunca será suprimida totalmente. Y así, en la disminución expuesta se procede al infinito por oposición a la aposición, así como en los continuos, al contrario, la aposición se produce hacia el infinito por oposición a la división, en tanto que lo que se sustrae de una línea, se apone a otra.

RESPUESTAS

1. Dicho argumento procedería si el bien de la naturaleza disminuyera por sustracción, como ya se ha dicho[269].

2. El dirigirse y el apartarse tienen un estado en el que alcanzan lo que está en acto, puesto que el dirigirse o el apartarse no es infinito en acto; con todo,

[269] En la solución.

carecen de un estado en cuanto a lo que está en potencia; pues tanto los méritos como los deméritos pueden multiplicarse hacia lo infinito.

3. La privación que suprime la potencia, suprime totalmente la disposición, así como la ceguera suprime la potencia visiva, a no ser que permanezca la disposición o aptitud en la raíz de la potencia, es decir, en la esencia del alma. Mas la privación que suprime un acto, no suprime la disposición; y tal privación es la privación de la gracia, como también la obscuridad que es una privación de luz por el aire. Y el pecado no es la misma privación de la gracia, sino un cierto obstáculo por el que es privada la gracia, como se ha dicho[270].

4. Así como la obscuridad excluye la luz opuesta a ella, mas no la aptitud hacia la luz que hay en el aire, de manera semejante por el pecado se excluye la gracia, mas no la aptitud para la gracia.

5. La inclinación hacia el mal, también llamada fomes, no es consecuencia de una disposición natural hacia lo bueno, sino consecuencia de la corrupción de la naturaleza, que procede de la culpa; y por esto, el fomes puede ser suprimido totalmente por medio de la gracia, mas no puede ser suprimido totalmente el bien de la naturaleza por medio de la culpa.

6. La imposibilidad para la gracia que existe en los condenados, no procede de una total sustracción de la disposición natural para el bien, sino de una obstinación de la voluntad en el mal, y de la inmovilidad de la sentencia divina.

7. La remoción de esa disposición natural no debe ser entendida en el sentido de que es removida la aptitud natural por completo, sino en el sentido de que lo que es removido es su perfección.

8. Y de modo semejante, el pecado no pone a algo fuera del estado de su naturaleza, sino fuera de su perfección.

9. La privación no sólo priva lo que existe, sino además aquello que es por naturaleza: pues puede algo ser privado de algo que nunca tuvo, con tal que haya nacido con ello. Y sin embargo, no es verdad esto de que los ángeles en el principio de su creación no hayan tenido la gracia, pues Dios al mismo tiempo estableció en ellos una naturaleza y les concedió la gracia, como dice Agustín[271] en *De civitate Dei*.

10. Dicho argumento procedería, si tal disminución se hiciera por sustracción de una parte.

---

270 Véase *De malo*, q. 2, a. 11.

271 San Agustín, *De civitate Dei*, XII, c. 9, n. 2 (PL 41, 357; CCL 48, 364; CSEL 40-1, 580).

CUESTIÓN 3

LA CAUSA DEL PECADO

Primero, se investiga si Dios es causa de pecado.

Segundo, si la acción de pecado procede de Dios.

Tercero, si el diablo es causa de pecado.

Cuarto, si el diablo puede inducir a los hombres a pecar, persuadiendo su interior.

Quinto, si todo pecado viene por sugestión del diablo.

Sexto, si la ignorancia puede ser causa de pecado.

Séptimo, si la ignorancia es pecado.

Octavo, si la ignorancia excusa o disminuye el pecado.

Noveno, si el que sabe lo que es pecado peca por debilidad.

Décimo, si el pecado hecho por debilidad se imputa al hombre como culpa mortal.

Undécimo, si la debilidad disminuye o aumenta el pecado.

Duodécimo, si alguien puede pecar por malicia o por cierto conocimiento.

Decimotercero, si peca más gravemente quien peca por debilidad que por malicia.

Decimocuarto, si todo pecado por malicia es pecado contra el Espíritu Santo.

Decimoquinto, si puede ser perdonado el pecado contra el Espíritu Santo.

ARTÍCULO 1
Si Dios es causa de pecado[1]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Donde dice el Apóstol en *Romanos* (1, 25): "Dios los entregó a su réprobo sentir para que hicieran lo que no se debe", dice la *Glossa* de Agustín[2] tomada del libro *De gratia et libero arbitrio*: "Es manifiesto que Dios opera sobre el corazón de los hombres inclinando sus voluntades hacia lo que haya querido, ya sea hacia el bien o hacia el mal". Pero la inclinación de la voluntad hacia el mal es pecado. Luego Dios es causa de pecado[3].

2. Mas podría decirse que la inclinación de la voluntad hacia el mal es atribuible a Dios en cuanto pena; y por eso habla Agustín[4] en el párrafo anterior acerca del juicio de Dios. Pero en contra, una misma cosa no puede ser según lo mismo pena y culpa, como se ha dicho[5]; pues la pena, según su razón, repugna a la voluntad; mas la culpa, según su razón, es voluntaria[6]. Es así que la inclinación de la voluntad pertenece a la razón de voluntario. Luego si Dios inclina la voluntad hacia el mal, parece que también Él mismo es causa de culpa en cuanto culpa.

3. Así como la culpa se opone al bien de la gracia, así también la pena se opone a una naturaleza buena. Pero nada impide que Dios sea causa de pena, debido a que es causa de la naturaleza. Luego nada impide que también sea causa de culpa, porque es causa de la gracia.

---

[1] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 49, a. 2; q. 19, a. 9; I-II, q. 79, a. 1; *In II Sententiarum*, d. 32, q. 2, a. 1; d. 37, q. 2, a. 1.

[2] *Glosa* de Pedro Lombardo a *Romanos*, 1, 28 (PL 191, 1332A); tomada de San Agustín, *De Gratia et Libero Arbitrio*, c. 21, n. 43 (PL 44, 909).

[3] Este mismo argumento aparece en Alejandro de Hales, *Summa fratris Alexandri*, II-II, n. 4.

[4] Ver el argumento anterior.

[5] *De malo*, q. 1, a. 4, a. 5.

[6] Cfr. San Agustín, *De fide ad Petrum* (escrito apócrifo), c. 21, n. 64 (PL 40, 773); de Fulgentius (PL 65, 700A; CCL 91A, 751).

4. Cualquier cosa que es causa de la causa, es causa de lo causado por esta última[7]. Es así que el libre albedrío, cuya causa es Dios, es causa de pecado. Luego Dios es causa de pecado.

5. Aquello a lo que se inclina una facultad dada por Dios, es causado por Dios. Es así que ciertas facultades dadas por Dios se inclinan al pecado, así como la parte irascible se inclina al homicidio, y la concupiscible al adulterio. Luego Dios es causa de pecado.

6. Cualquier cosa que inclina su voluntad o la voluntad de otro hacia el mal, es causa de pecado; como si un hombre, haciendo una limosna, inclina su voluntad a ello por pura vanagloria. Es así que Dios inclina la voluntad del hombre hacia el mal, como ya se ha dicho[8]. Luego es causa de pecado.

7. Dice Dionisio[9] en *De divinis nominibus*, que en Dios están las causas de los males. Pero en Dios nada es ocioso. Luego Dios es causa de los males, entre los cuales se encuentran los pecados.

8. Dice Agustín[10] en el libro *De natura et gratia*, que la gracia en el alma es como la luz por la cual el hombre realiza el bien, y sin la cual no puede realizarse el bien. Así, pues, la gracia es causa de los méritos. Luego, por el contrario, la sustracción de la gracia es causa de pecado. Pero Dios es quien sustrae la gracia. Luego Dios es causa de pecado.

9. Dice Agustín[11] en sus *Confessiones*: "Quito de la gracia las cosas malas que no se hicieron". Es decir, no ha de imputarse a la gracia el que el hombre no haga cosas malas si, careciendo de la gracia, puede no pecar. Luego el pecado no es causa de que alguien sea privado de la gracia, sino más bien la privación de la gracia es causa de pecado; y así se seguiría, como antes, que Dios es causa de pecado.

10. Toda alabanza de la criatura debe atribuirse principalmente a Dios. Pero en cuanto a la alabanza del hombre justo se dice en *Eclesiástico* (31, 10): "Pudo quebrantar los mandamientos y no los quebrantó". Luego con mayor razón compete esto a Dios. Luego Dios puede pecar, y por consiguiente, ser causa de pecado[12].

---

7 Cfr. Alano de Lila, *De Arte seu Articulis Catholicae Fidei Libri quinque*, I, reg. 1 (PL 210, 597D).

8 *De malo*, q. 3, a. 1, ob1.

9 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 30 (PG 3, 729C; Dion. 299).

10 San Agustín, *De natura et gratia contra Pelagium*, c. 26 (PL 44, 261; CSEL 60, 255).

11 San Agustín, *Confessiones*, c. 7 (PL 32, 681; CSEL 33, 41).

12 Este mismo argumento aparece en San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 44, q. 1, a. 1.

11. Dice el Filósofo en los *Topica*[13]: "También dios y el honesto pueden llevar a cabo acciones deshonestas". Pero esto es pecar. Luego Dios puede pecar.

12. El siguiente razonamiento es válido: "si Sócrates quiere, puede correr. Por consiguiente, hablando propiamente, él puede correr". Pero también es verdadero decir que si Dios quiere, puede pecar, pues el querer realmente pecar, es pecado. Luego, hablando propiamente, Dios puede pecar, y así se concluye lo mismo que en el argumento anterior.

13. Quien da la ocasión de perjudicar parece haber cometido un perjuicio. Es así que Dios ha concedido la ocasión de pecar al hombre mediante un precepto dado a éste, como se dice en *Romanos* (7, 7-8). Luego Dios es causa de pecado.

14. Siendo el mal causado por el bien, parece que el mal más grande es causado por el bien más grande. Pero el mal más grande es la culpa en que incurre el hombre bueno o el ángel malo. Luego es causado por el bien más grande, que es Dios.

15. A la misma persona compete dar el dominio de algo y quitarlo. Pero es propio de Dios dar el dominio del alma sobre el cuerpo. Luego también le es propio quitarlo. Pero solamente mediante el pecado es quitado al espíritu el dominio sobre la carne. Luego Dios es causa de pecado.

16. Lo que es causa de alguna naturaleza es causa del movimiento propio y natural de la misma. Pero Dios es causa de la naturaleza de la voluntad; mas el movimiento propio y natural de la voluntad es el de rechazo, así como el movimiento propio y natural de una piedra es descender, como dice Agustín[14] en el libro *De libero arbitrio*. Luego Dios es causa del rechazo; y así, toda vez que la razón de la culpa radica en el rechazo[15], síguese que Dios es causa de la culpa.

17. Quien prescribe el pecado, es causa de pecado. Pero Dios prescribió el pecado, como se dice en *1 Reyes* (22, 22) cuando el espíritu del mentiroso dice: "Saldré, y seré un espíritu de mentira en boca de los Profetas", dice el Señor: "Ve pues y hazlo así"; y en *Oseas* (1, 2) se dice que el Señor ordenó a Oseas que tomara por mujer a una meretriz, y que tuviera con ella hijos de prostitución. Luego Dios es causa de pecado.

18. Es propio de la misma persona hacer y poder, porque como dice el Filósofo[16], de tal potencia, tal acción. Pero Dios es causa de aquel que puede pecar. Luego Dios es causa de aquel que peca.

---

13 Aristóteles, *Topicos*, IV, 5, 126a 34-35; en la interpretación de Boecio (Minio-Paluello 79).

14 San Agustín, *De libero arbitrio*, III, c. 1, n. 2 (PL 32, 1271; CCL 29, 275; CSEL 74, 90).

15 San Agustín, *De libero arbitrio*, I, c. 6, n. 35 (PL 32, 1240; CCL 29, 235; CSEL 74, 35); III, c. 1, n. 1 (PL 32, 1269; CCL 29, 274; CSEL 74, 89).

16 Aristóteles, *De somno et vigilia*, 1, 454a 8; como aparece en Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 51, a. 3.

EN CONTRA

1. Dice Agustín[17] en *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, que por obra de Dios no se hace el hombre más malo, sino que el hombre se hace más malo por el pecado. Luego Dios no es autor del pecado.

2. Dice Fulgencio[18] que Dios no es autor de aquello de lo cual es vengador. Pero Dios es vengador del pecado. Luego no es autor del pecado.

3. Dios no es causa sino de aquello que ama, porque se dice en *Sabiduría* (11, 25): "Pues amas todo cuanto existe y nada aborreces de lo que has hecho". Mas odia el pecado, según aquello de *Sabiduría* (14, 9): "Igualmente aborrecibles son a Dios el impío y su impiedad". Luego Dios no es autor del pecado.

SOLUCIÓN

Alguien es causa de pecado de dos modos. *De un modo*, porque peca él mismo; *de otro modo*, porque hace pecar a otro; de los cuales, ni uno ni otro corresponden a Dios.

En efecto, que Dios no puede pecar es manifiesto tanto por la razón común del pecado, como por la propia razón moral de pecado llamada culpa. Pues el pecado considerado en general, según que se encuentra en las cosas naturales y artificiales, proviene del hecho de que alguien al actuar no alcanza el fin por el cual actúa[19], lo cual sucede por un defecto del principio activo; así como si un gramático no escribe correctamente, ello sucede por un defecto de ciencia, no obstante se proponga escribir correctamente; y el que la naturaleza peque en la formación de un animal, como sucede en los partos monstruosos, sucede por un defecto de la potencia activa del semen[20]. En cambio, el pecado, considerado en especial en las cosas morales (es decir, según su razón propia), tiene razón de culpa, y proviene del hecho de que la voluntad falla en su fin debido por tender hacia un fin indebido. Mas en Dios, ni el principio activo puede ser deficiente, porque su potencia es infinita, ni su voluntad puede fallar en su fin debido, por-

---

[17] San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, qq. 3-4 (PL 40, 11-12; CCL 44A, 12-13).

[18] San Fulgencio, *Ad Monimum*, I, c. 19 (PL 65, 107C; CCL 91, 19-20). Cfr. *Glosa* de Pedro Lombardo a *Romanos*, 3, 5 (PL 191, 1354A). San Fulgencio: obispo de Ruspina (África), hermano de San Isidoro y de San Leandro de Sevilla, nació en Teleptae (África) en 468 y murió en 533. Combatió con gran celo a los arrianos y semipelagianos. Sus principales obras son: *Ad Monimum libri tres*, *Contra Faustum*, *De Trinitate*, *De veritate praedestinationis et gratiae*, *De incarnatione Filii Dei*, etc. (PL, 65).

[19] Aristóteles, *Physica*, II, 14, 199a 33-199b 4; como se dijo en *De malo*, q. 2, a. 1, sc3, y en la respuesta.

[20] Aristóteles, *Physica*, II, 14, 199b 3-7; *De malo*, q. 1, a. 1, ad8.

que su misma voluntad –que además es su naturaleza– es la suma bondad, que es fin último y medida primera de todas las voluntades; por lo que su voluntad está unida naturalmente al sumo bien, y no puede fallar en éste, como tampoco puede fallar alguna cosa en su apetito natural dejando de apetecer su bien natural. Así, pues, Dios no puede ser causa de pecado por pecar Él mismo.

Además, de modo semejante, no puede ser causa de pecado por hacer pecar a otros. Pues el pecado, en el sentido en que hablamos ahora de pecado, consiste en un apartarse la voluntad creada de su fin último[21]. Mas es imposible que Dios haga que la voluntad de alguien se aparte de su fin último, siendo Él mismo su fin último. Pues lo que se encuentra en general entre todos los agentes creados, es necesario que lo posean por imitación de un primer agente, que les confiere a todos ellos su semejanza, según puedan recibirla, como dice Dionisio[22] en *De divinis nominibus*. Mas cada agente creado mediante su acción, de algún modo atrae a lo otro hacia sí mismo asimilándolo; o por semejanza con la forma, como cuando lo caliente calienta; o dirigiendo a lo otro hacia su fin propio, como un hombre mediante un precepto mueve a otros hacia el fin al que tiende aquél. Luego por esto es conveniente a Dios que dirija todas las cosas hacia sí mismo, y por consiguiente, que nada se aparte de Él mismo. Mas Él mismo es el bien sumo. Por lo que no puede ser causa de que la voluntad se aparte del bien sumo, en lo cual consiste la razón de culpa, según hablamos aquí de la culpa.

Luego es imposible que Dios sea causa de pecado.

RESPUESTAS

1. Dios se dice que entrega a algunos a su réprobo sentir, o inclina sus voluntades hacia el mal, no ciertamente actuando o moviendo, sino más bien permitiendo o no impidiendo: como cuando alguien no tiende una mano al que cae, se dice que es causa de la caída de éste. Y Dios hace esto con justo juicio, porque a algunos no presta su auxilio para que no caigan.

2. Y por esto es evidente la solución al segundo argumento.

3. La pena se opone a algún bien particular. Mas no es contra la razón del sumo bien suprimir un bien particular, toda vez que el bien particular es suprimido por aposición de otro bien, que a veces es mejor; así como la forma de agua es suprimida por aposición de la forma del fuego[23], y de modo semejante, el bien de una naturaleza particular es suprimido mediante la pena, por aposi-

---

[21] Cfr. San Agustín, *De libero arbitrio*, I, c. 6, n. 35 (PL 32, 1240; CCL 29, 235; CSEL 74, 35); III, c. 1, n. 1 (PL 32, 1269; CCL 29, 274; CSEL 74, 89).

[22] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 9, n. 6 (PG 3, 913C; Dion. 467).

[23] Aristóteles, *De longitudine et brevitate vitae*, 2, 465a 14-16; según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 89, a. 5.

ción de un bien mejor; a saber, porque Dios establece el orden de la justicia en las cosas. Pero el mal de culpa es por apartarse del sumo bien, del cual el sumo bien no puede apartarse; por lo que Dios puede ser causa de pena, pero no causa de culpa.

4. El efecto producido por una causa segunda, debe atribuirse a su causa primera. Pero si algo no procede de la causa segunda, no necesitamos atribuir dicho efecto a la causa primera. Por ejemplo, la facultad motriz de un animal es causa de que se mueva la pierna del animal. Pero la cojera proviene del hecho de que una pierna, debido a un defecto de ésta, carece de la capacidad de recibir la influencia de la facultad motriz del animal, mas no proviene del hecho de que la pierna es movida por la facultad motriz del animal. Y por eso la facultad motriz del animal no es causa de la cojera[24]. Por consiguiente, la libertad humana, cuando se aparta de Dios, es causa de pecado. Y por eso Dios, aunque es causa de la libertad humana, no es causa del pecado.

5. Los pecados no provienen de la inclinación de la parte irascible o concupiscible, en cuanto que son establecidas por Dios, sino en cuanto que se apartan del orden establecido por Él mismo; así, pues, ha sido establecido en el hombre que estén subordinadas a la razón; por lo que, cuando inclinan al pecado fuera del orden de la razón, ello no procede de Dios.

6. Dicho argumento no procede, porque Dios no inclina la voluntad hacia el mal actuando sobre ella o moviéndola, sino no asistiéndola con su gracia, como ya se dijo[25].

7. Las causas de los males son bienes particulares deficientes. Y esta clase de bienes particulares están en Dios, como los efectos lo están en su causa, en tanto que son buenos. Y en vista de ello se suele decir que las causas de los males están en Dios, mas no porque Él mismo sea causa de los males.

8. Dios se comunica por sí mismo a todas las cosas existentes en proporción a la capacidad de éstas. Por eso, si alguna cosa deja de recibir la bondad de Él, se debe a que en la misma se encuentra algún impedimento para la participación divina. Así, pues, el que la gracia no sea infundida en alguien no es por causa de Dios, sino debido a que en el que recibe la gracia hay un impedimento para la misma, en cuanto se aparta de Aquel que no aparta su luz de él, como dice Dionisio[26].

9. Una cosa es hablar del hombre según su estado de naturaleza creada, y otra cosa es hablar del hombre según su estado de naturaleza caída, puesto que,

---

[24] Ejemplo de San Agustín, *De perfectione iusti hominis*, c. 2 (PL 44, 294; CSEL 42, 5) como aparece en Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 24, a. 12, ob4.

[25] En la solución.

[26] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 23 (PG 3, 725C; Dion. 281).

según el estado de naturaleza creada, el hombre nada tenía que lo impulsara hacia el mal, aunque el bien de la naturaleza no bastara para la consecución de la gloria; y por eso, necesitaba del auxilio de la gracia para que no caiga; y según este estado, Agustín deja de atribuir a la gracia divina el evitar cosas malas; pero este estado proviene de la culpa precedente.

10. Algo puede ser laudable en una cosa inferior sin que sea laudable en una cosa superior, así como ser furibundo es laudable en un perro, mas no en un hombre, como dice Dionisio[27]; y de modo semejante, no quebrantar [los mandamientos] cuando se puede, es laudable en el hombre, pero no en Dios.

11. La palabra del Filósofo se refiere, no a aquello que es Dios por naturaleza, sino a aquellas cosas que se dicen de los dioses según la opinión, como los dioses familiares, o por participación, como los hombres virtuosos de modo sobrehumano, a quienes se atribuye una virtud heroica o divina en la *Ethica*[28]. O bien puede decirse, según algunos[29], que Dios se dice que puede hacer cosas malas puesto que si quiere, puede.

12. En el condicional "Si Sócrates quiere, puede correr", el antecedente es posible, y por eso el consecuente es posible. Pero en el condicional "Si Dios quiere, puede pecar", el antecedente es imposible. Pues Dios no puede querer el mal, y por ello no hay semejanza entre los dos razonamientos.

13. Una cosa es dar ocasión de pecado y otra muy distinta es tomar ocasión para pecar. Por ejemplo los mandamientos son tomados como ocasión de pecado por aquellos a quienes van dirigidos los mandamientos, mas no dados como ocasión por aquel que los estableció. A esto se refiere el Apóstol[30] al decir: "el pecado, tomando ocasión por medio del precepto, suscitó en mi toda suerte de concupiscencias; pues sin ley el pecado estaba muerto". En cambio, decimos que las personas dan ocasión para pecar cuando hacen algo tan deshonesto que a partir de ello otros son llevados a pecar. Pero si alguien hace una obra buena, y de ahí otro es llevado a pecar, ello no sería dar ocasión de pecado, sino tomar ocasión para pecar, por ejemplo, cuando los fariseos se escandalizaban de la doctrina de Cristo[31], aunque su mandato era santo y justo, como se dice en *Ro-*

---

[27] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 25 (PG 3, 728B; Dion. 286) como se dirá más adelante en *De malo*, q. 12, a. 1, ob2.

[28] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 1, 1145a 19-30.

[29] Como Moisés Maimónides (*Doctor Perplexorum*), según afirma Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 12, q. 2, a. 1, ad4. Para nuestra respuesta, cfr. Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 42, q. 2, a. 1, ob2; *In III Sententiarum*, d. 12, q. 2, a. 1, ob4; *De malo*, q. 3, a. 1, ad11; *Summa Theologiae*, I, q. 25, a. 3, ad2; *De potentia*, q. 1, a. 6, ob3.

[30] *Romanos*, 7, 8.

[31] Cfr. *Mateo*, 15, 12.

manos[32]. Por ello, con los mandamientos Dios no da ocasión para pecar, sino que los seres humanos toman los mandamientos como ocasión para pecar.

14. Si el bien en cuanto bien, fuera causa del mal, se seguiría que el máximo bien es causa del máximo mal. Es así que el bien es causa del mal en cuanto defecto[33]. Por lo que cuanto mayor es el bien, tanto menos es causa del mal.

15. Quitar al espíritu su dominio sobre la carne es contra el orden natural de la justicia; y por lo mismo, esto no puede pertenecer a Dios, que es la misma justicia.

16. El movimiento de rechazo se dice propio y natural de la voluntad según su estado de naturaleza caída, mas no según su estado de naturaleza creada.

17. La expresión: "Ve, pues y hazlo así"[34], no debe entenderse a modo de precepto, sino a modo de permiso, como también lo que se dice a Judas en *Juan* (13, 27): "Lo que tengas que hacer, hazlo rápidamente"; del modo de hablar en que el permiso de Dios se dice que es su voluntad[35]. En cambio, lo que se dice a Oseas[36]: "Toma para ti a una meretriz...", se entiende según el modo del precepto; pero el precepto divino hace que no sea pecado lo que de otro modo sería pecado. Pues Dios puede, como dice Bernardo[37], dispensar de los preceptos de la segunda tabla, por lo cual el hombre se ordena inmediatamente al prójimo: pues el bien del prójimo es cierto bien particular. Mas no puede dispensar de los preceptos de la primera tabla[38], por lo cual el hombre se ordena a Dios, quien no puede apartar a otros de sí mismo, pues no puede negarse a sí mismo, como se dice en 2 *Timoteo* (2, 13), aunque algunos[39] digan que lo que se dice de Oseas, debe entenderse que tuvo lugar durante una visión profética.

18. Sobre la expresión del Filósofo, se considera que uno mismo es el que puede actuar y actúa; mas no que cualquier cosa que es causa de la potencia, sea además causa del acto.

---

32 *Romanos*, 7, 2.

33 Cfr. San Agustín, *De civitate Dei*, XII, c. 7 (PL 41, 355; CCL 48, 362; CSEL 40-1, 577).

34 *1 Reyes*, 22, 22.

35 Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, I, d. 45, c. 6, n. 1.

36 *Oseas*, 1, 2.

37 San Bernardo, *De preacepto et dispensatione*, c. 3 (PL 182, 864 B-C; Leclercq III, 257-258).

38 Términos empleados por San Agustín, *Sermo 9*, c. 6, n. 7 (PL 38, 80-81). Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, III, d. 37, c. 1, n. 1.

39 Cfr., Moisés Maimónides, *Doctor Perplexorum*, II, 46 (Justiniani, f. 70 r).

ARTÍCULO 2

Si la acción de pecado procede de Dios[40]

Parece que no.

OBJECIONES

1. El hombre no se dice que es causa de pecado a no ser porque es causa de su acción de pecado: pues nada que tiende al mal opera, como dice Dionisio[41] en *De divinis nominibus*. Es así que Dios no es autor de pecado, como se ha dicho más arriba[42]. Luego no es causa de la acción de pecado.

2. Lo que es causa de alguno, es causa de aquello que le conviene según la razón de su especie: como cuando alguien es causa de Sócrates, se sigue que es causa del hombre. Pero a algunos actos les corresponde ser pecados por su especie[43]. Luego, si la acción de pecado procede de Dios, se sigue que el pecado procede de Dios.

3. Todo lo que procede de Dios, es alguna cosa. Mas el acto de pecado no es cosa alguna, como dice Agustín[44] en su libro *De perfectione iustitiae*. Luego el acto de pecado no procede de Dios.

4. El acto de pecado es un acto del libre albedrío, el cual se dice libre porque él mismo mueve a la actuación. Pero todo aquello cuya acción es causada por otro, es movido por éste; y así no se mueve por sí mismo, ni es libre. Luego el acto de pecado no procede de Dios.

EN CONTRA

1. Dice Agustín[45], en *De Trinitate*, que la voluntad de Dios es causa de todas las especies y movimientos. Es así que el acto de pecado es cierto movimiento del libre albedrío. Luego procede de Dios.

---

[40] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 79, a. 2; *In II Sententiarum*, d. 37, q. 2, a. 2.

[41] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 19 (PG 3, 716C; Dion. 236); n. 31 (PG 3, 732B; Dion. 304).

[42] *De malo*, q. 3, a. 1.

[43] Véase *De malo*, q. 2, a. 4.

[44] San Agustín, *Ad Episcopos Eutropium et Paulum Epistola sive Liber de Perfectione Iustitiae Hominis*, c. 2 (PL 44, 294; CSEL 42, 5).

[45] San Agustín, *De Trinitate*, III, c. 4, n. 9 (PL 42, 873; CCL 50, 131).

SOLUCIÓN

Entre los antiguos existía una doble opinión[46] acerca de esto. Pues *algunos* en la antigüedad, dijeron que la acción de pecado no procedía de Dios, atendiendo a la misma deformidad del pecado que no es de Dios. En cambio, *otros* dijeron que la acción de pecado procedía de Dios, atendiendo a la misma esencia del acto, la cual es necesario considerar que procede de Dios por una doble razón: *primero*, por una razón general, pues siendo Dios mismo un ente por esencia, porque su esencia es su ser[47], es necesario que cualquier cosa, sea del modo que fuere, derive de Dios mismo, pues no existe algo más allá de Dios que sea su propio existir, sino que todas las cosas se dicen entes por alguna participación. Ahora, todo lo que se dice que es tal por participación, se deriva de aquello que es por esencia; así como todas las cosas que arden se derivan de aquello que es por la esencia del fuego. Mas es manifiesto que la acción de pecado es cierto ente, y colocado en el predicamento de ente[48]; por lo que es necesario decir que procede de Dios. Y *segundo*, sucede lo mismo por una razón especial. Pues es necesario que todos los movimientos de las causas segundas sean causados por un primer motor, así como todos los movimientos de los cuerpos inferiores son causados por un movimiento del cielo. Ahora, Dios es el primer motor respecto de todos los movimientos, tanto de las cosas espirituales como corporales[49], así como un cuerpo celeste es principio de todos los movimientos de los cuerpos inferiores[50]. De donde, siendo el acto de pecado un cierto movimiento del libre albedrío, es necesario decir que el acto de pecado, en cuanto acto, procede de Dios.

Sin embargo, debe aclararse que el movimiento del primer motor no es recibido del mismo modo en todos los móviles, sino en cada uno según su propio modo. Pues de un modo es causado, por un movimiento del cielo, el movimiento de los cuerpos inanimados que no se mueven a sí mismos, y de otro modo el movimiento de los animales que se mueven a sí mismos. Y de nuevo, de un modo se sigue por un movimiento del cielo la germinación de las plantas, en la cual la facultad generativa no falla sino que produce un perfecto germen; y de otro modo la germinación de plantas cuya facultad generativa es débil y produ-

---

46 Opiniones ya citadas por Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 37, cc. 1-2, como aparece en Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 37, q. 2, a. 2.

47 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 5, n. 4 (PG 3, 817 C-D; Dion. 331 ss.) como aparece en Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 79, a. 2.

48 Cfr. Aristóteles, *Praedicamenta*, 9, 11b 1.

49 San Agustín, *De Trinitate*, III, c. 4, n. 9 (PL 42, 873; CCL 50, 131), como se dijo en el *sed contra*.

50 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 4 (PG 3, 700A; Dion. 166), como aparece en Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 115, a. 3, sc.

ce un germen inútil. Pues cuando algo está en la debida disposición para recibir el movimiento del primer motor, se sigue una acción perfecta según la intención del primer motor, pero si no se encuentra en la debida disposición y aptitud para recibir la moción del primer motor, se sigue una acción imperfecta; y entonces, lo que hay de acción en tal caso, se reduce al primer motor como a su causa; mas lo que hay de defecto en tal caso, no se reduce al primer motor como a su causa, puesto que tal defecto se sigue en la acción a consecuencia de que el agente se aparta del orden del primer motor, como se ha dicho[51], así como cualquier cosa que pertenece al movimiento en la acción de cojear, procede de la facultad motriz del animal; pero cualquier cosa que existe de defecto en tal caso, no procede de la facultad motriz, sino de la tibia[52], según que se aparta –en cuanto a la oportunidad de moverse– de la facultad motriz.

Así, pues, debe decirse que siendo Dios primer principio de movimiento de todas las cosas, algunas de ellas son movidas por lo mismo que ellas mismas se mueven a sí mismas, como las que tienen libre albedrío: las cuales, si existen en la debida disposición y en el orden debido para recibir la moción por la cual son movidas por Dios, se seguirán de ellas buenas acciones, que se reducen totalmente a Dios como a su causa; mas si se apartan del debido orden, se sigue una acción desordenada, que es la acción de pecado; y así, lo que hay ahí de acción, se reducirá a Dios como a su causa; mas lo que hay ahí de desorden o deformación, no tiene a Dios por causa, sino sólo al libre albedrío.

Y por esto se dice que la acción de pecado procede de Dios, pero el pecado no procede de Dios.

RESPUESTAS

1. El hombre que peca, aunque de suyo no quiera la deformidad del pecado, no obstante, la deformidad del pecado de algún modo cae bajo la voluntad del pecador, es decir, en tanto que elige más incurrir en la deformidad del pecado, que abandonar el acto. Pero la deformidad del pecado de ningún modo cae bajo la voluntad divina, sino que se produce por el hecho de que el libre albedrío se aparta del orden de la voluntad divina.

2. La deformidad del pecado no se sigue de la especie del acto en cuanto que pertenece al género de la naturaleza, y así es causado por Dios; pero se sigue de la especie del acto en cuanto que es moral, en la medida en que es causado por el libre albedrío, como se ha dicho en otra cuestión[53].

---

[51] En *De malo*, q. 3, a. 1.

[52] Ejemplo de San Agustín, *Liber de Perfectione Iustitiae Hominis*, c. 2 (PL 44, 294; CSEL 42, 5) como aparece en Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 24, a. 12, ob4.

[53] En *De malo*, q. 3, a. 1; q. 2, a. 2, a. 3.

3. Ente y cosa se dicen absolutamente de la sustancia, mas se dicen relativamente de los accidentes; y según esto dice Agustín que el acto no es la cosa.

4. Cuando se dice que algo se mueve a sí mismo, se considera ser una misma cosa el motor y lo movido; mas cuando se dice que algo es movido por otro, se considera que uno es el motor y otro lo movido. Ahora, es manifiesto que cuando una cosa mueve a otra, no por ser motor se considera que es primer motor; de donde no se excluye que sea movido por otro y reciba, de modo semejante, de otro su capacidad de mover: de manera semejante, cuando algo se mueve a sí mismo, no se excluye que sea movido por otro, del cual recibe la capacidad de moverse a sí mismo; y así, no repugna a la libertad que Dios sea causa del acto del libre albedrío.

ARTÍCULO 3

Si el diablo es causa de pecado[54]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Se dice en *Sabiduría* (2, 24): "La muerte entró al mundo por la envidia del diablo". Pero la muerte se sigue del pecado. Luego el diablo es causa de pecado.

2. El pecado consiste en un afecto. Pero dice Agustín[55] en *De Trinitate*, que el diablo inspira afectos malignos a su compañíia: y Beda[56] dice en *Supra Acta Apostolorum Expositio*, que arrastra al alma a un afecto por la malicia. Luego el diablo es causa de pecado.

3. Lo inferior es movido por naturaleza por lo superior. Pero así como el intelecto del hombre por su orden natural es inferior al intelecto angélico, así también la voluntad humana es inferior a la voluntad angélica; pues siempre la virtud apetitiva se proporciona a la aprehensiva. Luego un ángel malo por su

---

[54] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 80, a. 1.

[55] San Agustín, *De Trinitate*, IV, c. 12, n. 15 (PL 42, 897; CCL 50, 180).

[56] San Beda, *Supra Acta Apostolorum Expositio*, V, 3 (PL 92, 954 D). San Beda, llamado el Venerable (673-735), monje benedictino insigne por su doctrina y santidad; es autor de muchas obras como *Historia ecclesiastica gentis anglorum*, *Commentaria in Sacra Scripturam*, *Homiliae*, así como obras didácticas, poéticas y ascéticas (PL, 90-95).

voluntad puede mover la voluntad del hombre hacia el mal, y así puede ser causa de pecado.

4. Dice Isidoro[57] en su libro *De summo bono* que el diablo quema los corazones de los hombres mediante deseos ocultos. Pero "la raíz de todos los males es el deseo", como dice San Pablo en *1 Timoteo* (6, 10). Luego parece que el diablo puede ser causa de pecado.

5. Todo lo que se encuentra en potencia de dos contrarios tiene necesidad de algo que lo determine a hacerse en acto. Es así que el libre albedrío del hombre se encuentra en potencia de dos contrarios, a saber, del bien y del mal. Luego para que se haga en acto de pecado, tiene necesidad de algo por lo que se determine hacia el mal. Y esto parece producirse principalmente por el diablo, cuya voluntad está determinada hacia el mal. Luego parece que el diablo es causa de pecado.

6. Dice Agustín[58] en su *Enchiridion* que la causa del pecado es una voluntad mutable: primero, ciertamente, la del ángel, y después la del hombre. Es así que "lo primero en cualquier género es causa de aquello que es posterior"[59]. Luego parece que la mala voluntad del diablo es causa de la mala voluntad del hombre.

7. El pecado consiste en un pensamiento; por lo que se dice en *Isaías* (1, 16): "Quitad de ante mis ojos el mal de vuestros pensamientos". Es así que el diablo puede causar en nuestros pensamientos, como parece: puesto que "la facultad cogitativa es una potencia unida a un órgano corporal"[60], y el diablo puede inmutar a los cuerpos. Luego parece que el diablo puede ser directamente causa de pecado.

8. Dice Agustín[61], que el vicio existe cuando el cuerpo desea lo contrario al espíritu. Es así que el diablo puede causar ese deseo, como parece, pues el apetito concupiscible es acto de un órgano corporal. Luego parece que directamente puede ser causa de pecado.

---

[57] San Isidoro de Sevilla, *Sententiarum* (*De Summo Bono*), III, c. 5, n. 33 (PL 83, 666B). San Isidoro de Sevilla (560-636). Eximio Doctor de la Iglesia Católica. Escribió una gran cantidad de obras famosas, casi de todos los temas (véase PL, 81-84), que constituyen un poderoso ejemplo del espíritu sintético y plenario del medievo, en que se resume el saber de su época. Pueden citarse: *Ethymologiae*, *Differentiae*, *De ordine creaturarum*, *De viris illustribus*, *De ecclesiasticis officiis*, *Sententiarum libri*, y también obras que tratan de historia, ascética y Sagrada Escritura.

[58] San Agustín, *Enchiridion ad Laurentium*, c. 23 (PL 40, 244; CCL 46, 63).

[59] Aristóteles, *Metaphysica*, II, 2, 993b 24-26, así como Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 5, a. 9, sc3.

[60] Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c. 60. Cfr. v.g. Avicena, *De anima*, IV, c. 1 (f. 17 vb; Van Riet 11); Averroes, *In De anima*, III, com. 6 (VI1, 154A; Crawford).

[61] San Agustín, *De civitate Dei*, XIX, c. 4, n. 3 (PL 41, 629; CCL 48, 665; CSEL 40-2, 375), según afirma Pedro Lombardo, *Sententiae*, III, d. 17, c. 2, n. 2.

9. Dice Agustín[62], que cuando las imágenes de las cosas se presentan al hombre de modo tal que éste no es capaz de distinguirlas de las cosas mismas, se sigue un desorden en el cuerpo; y dice que esto puede producirse a través de la facultad espiritual de un ángel bueno o malo. Mas el desorden que existe en el cuerpo no se da sin pecado. Luego parece que el diablo puede ser directamente causa de pecado.

10. El Comentador[63] en la *Metaphysica* presenta las palabras que dice Temistio[64] de que una naturaleza inferior actúa como si le fuese recordado algo por las causas superiores. Pero las causas superiores son propia y directamente causa de aquello que es producido por causas inferiores. Luego lo que puede hacer recordar algo a un agente inferior, parece que es causa de acto. Es así que el diablo puede recordar algo al hombre por lo cual se mueva al pecado. Luego parece que el diablo puede ser directamente causa de pecado.

11. El Filósofo[65] en la *Ethica ad Eudemum,* investiga cuál es la fuente de actividad del alma, y muestra que dicha fuente necesita ser algo externo al alma, ya que todo lo que comienza a existir tiene una causa. Por ejemplo, los seres humanos comienzan a actuar porque lo quieren hacer, y comienzan a quererlo porque deliberan de antemano. Y si deliberan de antemano, o bien habría que postular una regresión infinita, o bien necesitamos proponer alguna fuente externa que mueva a los seres humanos a deliberar (a no ser que alguien proponga que la deliberación sucede por azar, de lo cual se seguiría que todos los actos humanos serían fortuitos). Y el Filósofo enseña que dicha fuente externa de los actos buenos es nada menos que Dios, el cual no es causa de pecado como ya hemos señalado más arriba[66]. Por tanto, cuando el hombre comienza a actuar, a querer y a deliberar para pecar, parece que este proceso necesita tener alguna causa externa, que no puede ser otra sino el diablo. Luego el diablo mismo es causa de pecado.

12. Cualquier cosa cuyo motivo subyace a un poder, subyace a ese poder, y también el movimiento que es causado por el motivo. Ahora bien, "el motivo de

---

[62] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 12, n. 25 (PL 34, 463; CSEL 28-1, 395).

[63] Averroes, *In Metaphysicam* XI (=XII), com. 18 (VIII, 305 D-E). Averroes (o Ibn Roschd, 1124-1198) es considerado el más célebre entre los comentadores de Aristóteles, por lo que es llamado por los latinos "el Comentador" por antonomasia. Además de sus obras médicas, destacan sus obras: *Commentaria in Aristotelem*, *Destructio destructionis*, *De substantia orbis*, *De conexione intellectus abstracti cum homine*, *Quaesita in libros Logicae Aristotelis*, etc.

[64] Temistio de Paflagonia (317-388), un gran exégeta de Aristóteles, a cuyos escritos lógicos, físicos y metafísicos realizó innumerables "paráfrasis" a obras sobre cuestiones éticas y políticas.

[65] Aristóteles, *Ethica ad Eudemum,* VIII, 12, 1248a 17-32, traducido por un autor anónimo (Deman, *Liber de bona fortuna*, pp. 39-40).

[66] *De malo*, q. 3, a. 1.

la voluntad es algo aprehendido por el sentido o el intelecto"[67], de los cuales cada uno de estos subyace al poder del diablo; pues dice Agustín[68] en *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*: "Este mal, principalmente el que procede del diablo, se introduce a través de todos los resquicios de la sensualidad, se presta a las figuras, se adapta a los colores, se adhiere a los sonidos, se oculta entre la ira y los falsos discursos, subyace a los olores, se extiende a los sabores, y niebla todos los caminos de la inteligencia". Luego está en poder del diablo mover a la voluntad y así es causa de pecado directamente.

13. El diablo compra al hombre por causa de su pecado, según aquello de *Isaías* (50, 1)[69]: "He aquí que fuisteis vendidos por vuestras maldades". Pero el comprador da un precio al vendedor. Luego el pecado es causado en el hombre por el diablo.

14. Dice Jerónimo[70] que así como Dios es la perfección del bien, así también el diablo es la perfección del mal, aunque en el hombre haya ciertos incentivos para los vicios. Es así que Dios es de suyo causa de nuestros bienes. Luego parece que el diablo es causa directamente de nuestros pecados.

15. Así como se encuentra un ángel bueno con respecto al bien, así también se encuentra un ángel malo con respecto al mal. Es así que el ángel bueno conduce a los hombres al bien, porque como dice Dionisio[71], pertenece a la ley divina llegar a lo último a través de lo medio. Luego parece que el ángel malo puede conducir al hombre hacia el mal; y así parece que el diablo es causa de pecado.

EN CONTRA

1. Dice Agustín[72], en *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, que para la voluntad del hombre su causa de depravación procede, ya sea de que alguien o nadie le aconseja que sea depravado. Es así que el hombre es depravado por el pecado. Luego la causa del pecado del hombre no es el diablo, sino la voluntad humana.

---

67 Aristóteles, *De anima*, III, 10, 433b 11-12; como también se dice más adelante: *De malo*, q. 16, a. 3, ob7.

68 San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 12 (PL 40, 14; CCL 44A, 19).

69 Según la Vulgata, como refiere San Jerónimo en *In Isaiam* (PL 24, 475A [492C].

70 San Jerónimo, *Adversus Iovinianum*, II, n. 3 (PL 23, 286-287 [299 C]).

71 Dionisio Areopagita, *De Ecclesiastica Hierarchia*, c. 5, pars 1, n. 4 (PG 3, 504c; Dion. 1330), como se dice v.g. en Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 27, a. 4, ob8.

72 San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 4 (PL 40, 12; CCL 44A, 13).

2. Dice Agustín[73], en *De libero arbitrio,* que no hay algo que sea causa del pecado humano, sino causa de su malicia.

3. El pecado del hombre procede de su libre albedrío. Pero el diablo no puede mover el libre albedrío del hombre, pues ello repugnaría al libre albedrío. Luego el diablo no es causa de pecado.

SOLUCIÓN

Debe decirse que la causa que mueve a algo es de varios tipos. Pues "a veces se llama causa a lo que simplemente dispone, a lo que aconseja, o incluso a lo que ordena. Pero otras veces se habla de causa a lo que da lugar a un efecto"[74]; "y a ésta última se le llama causa propia y verdaderamente, porque la causa es de lo que se sigue un efecto"[75]. Pero los efectos proceden directamente de la actividad de aquello que los ocasiona, mas no de la actividad del que dispone, aconseja u ordena, pues "la persuasión nada puede contra el que está indispuesto a ella", como dice Agustín[76] en *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII.*

Por eso, necesitamos decir que el diablo puede ser causa de pecado humano a manera de aquel que nos dispone o nos persuade interna o externamente, o incluso a la manera del que nos ordena algo, como sucede con toda claridad con aquellos que se han entregado manifiestamente al diablo. Sin embargo, el diablo no puede ser causa de pecado a modo de causa eficiente. Pues así como para la producción de formas, las causas eficientes son las causas por cuya actividad se producen las formas, así también, para la realización de un acto, las causas eficientes son las causas por cuya actividad los seres humanos se inclinan a actuar. Ahora, el pecado es un acto, no una forma. Por consiguiente, sólo aquello que puede mover directamente a la voluntad hacia un acto de pecado puede ser causa intrínseca del pecado.

Debemos considerar que existen dos maneras por las cuales la voluntad puede ser inducida hacia algo: desde algo externo a ella, y por algo interno. En efecto, la voluntad es movida desde algo externo, como por ejemplo, desde algún objeto aprehendido. Pues sabemos que "el bien aprehendido mueve a la voluntad"[77], y es de esta manera como mueve a la voluntad el que aconseja o persuade, concretamente, en la medida en que hace que algo nos parezca bueno.

---

[73] San Agustín, *De libero arbitrio*, I, c. 1, n. 1 (PL 32, 1223; CCL 29, 211; CSEL 74, 4).

[74] Avicena, *Sufficientia*, I, c. 10 (f. 19, va B). Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q. 17, a. 1, ob1.

[75] Cfr. Pedro Hispano, *Summulae logicales*, tr. 5, n. 19 (De Rijk, 67); Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, V, lect. 1.

[76] San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 4 (PL 40, 12; CCL 44A, 13).

[77] Aristóteles, *De anima*, III, 10, 433b 11-12; como se dice en: *De malo*, q. 16, a. 3, ob7.

En cambio, la voluntad es movida por algo interno, por ejemplo, cuando es movida a causa de aquello que produce el acto mismo de la voluntad. Mas el objeto propuesto a la voluntad, no mueve a la voluntad por necesidad, aunque el intelecto algunas veces asienta con necesidad a la verdad propuesta. La explicación de esta diferencia es que tanto el intelecto como la voluntad tienden por necesidad hacia aquel objeto al cual se ordenan naturalmente, pues una característica de lo natural es "estar determinado hacia una sola cosa"[78]. Y por ello "el intelecto asiente con necesidad a los primeros principios"[79] naturalmente conocidos, y no puede asentir a sus contrarios. Y de manera semejante, la voluntad quiere natural y necesariamente la felicidad, y "nadie puede querer la desgracia"[80]. Por ello sucede que, tratándose del intelecto, las cosas vinculadas necesariamente con los primeros principios naturalmente conocidos, mueven al intelecto con necesidad. Tal es el caso, por ejemplo, de las conclusiones demostradas que, si son negadas, es necesario que sean negados los primeros principios, de los cuales se siguen por necesidad. Pero si se trata de conclusiones no vinculadas necesariamente con los primeros principios naturalmente conocidos, como las cosas contingentes y opinables, el intelecto no está obligado a admitir tales conclusiones. Tampoco asiente necesariamente el intelecto a las cosas necesarias que están vinculadas necesariamente a los primeros principios antes de que éste conozca que hay una conexión necesaria de tal clase.

Por consiguiente, tratándose de la voluntad, ésta no se moverá con necesidad hacia aquellas cosas que no parezcan tener conexión necesaria con la felicidad, que es querida naturalmente. Es obvio que hay bienes particulares que no mantienen conexión necesaria con la felicidad, pues los seres humanos pueden ser felices sin necesidad de ellos. De donde, por mucho que sea propuesto alguno de ellos como bueno, la voluntad no se inclinará con necesidad hacia él. Mas el bien perfecto que es Dios, mantiene una conexión necesaria con la felicidad del hombre, porque sin dicho bien los seres humanos no pueden ser felices, si bien es cierto que la necesidad de esta conexión no es completamente evidente a los seres humanos en esta vida, porque no ven la esencia de Dios. Y por esto, la voluntad del hombre en esta vida tampoco se adhiere a Dios por necesidad. Pero la voluntad de aquellos que viendo manifiestamente la esencia de Dios, conocen evidentemente que Él es la esencia misma de la bondad y la felicidad del hombre, no pueden no adherirse a Dios, como tampoco puede nuestra voluntad en esta vida no querer la felicidad. Por tanto, es evidente que el objeto de la volun-

---

[78] Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 2, 1046b 5-6.

[79] Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 25, a. 2.

[80] San Agustín, *De Trinitate*, XIII, c. 3 (PL 42, 1018; CCL 50A, 389); como Tomás de Aquino afirma en *Summa Theologiae*, I-II, q. 5, a. 8, sc.

tad no mueve con necesidad a la voluntad, y por esto ninguna clase de persuasión mueve con necesidad al hombre a actuar.

Por tanto, concluimos que la causa propia y eficiente de un acto voluntario tiene que ser algo que actúa internamente y esto sólo puede ser la voluntad misma como causa segunda, y Dios como causa primera. La razón de esto es que el acto voluntario es simplemente una inclinación de la voluntad hacia la cosa querida, tal y como un apetito natural es simplemente una inclinación natural hacia algo. Pero toda inclinación natural procede tanto de una forma natural como de aquello que causó a la forma. Por eso se dice que "el movimiento del fuego hacia arriba procede de su levedad, y de aquel que le dio dicha forma"[81]. Por tanto, el movimiento de la voluntad procede directamente de la voluntad y de Dios, que es causa de la voluntad, quien actúa personal e internamente sobre la voluntad humana, y puede inclinarla hacia cualquier cosa[82]. Pero como Dios no puede ser causa de pecado, como ya se ha mostrado más arriba[83] entonces debemos concluir que sólo la voluntad es causa directa del pecado humano. Está claro, por tanto, que el diablo, propiamente hablando, no es causa directa del pecado, sino sólo a la manera del que persuade.

RESPUESTAS

1. La muerte entró al mundo por la envidia del diablo, en cuanto aconsejó al primer hombre el pecado.

2. El diablo se dice que inspira al hombre un afecto maligno, o también que arrastra el alma hacia el afecto de la malicia, a manera del que aconseja.

3. Lo inferior es movido naturalmente por lo superior, como lo pasivo es movido por lo activo mediante una inmutación exterior, tal y como el aire es movido por el fuego. Ahora bien, la inmutación exterior no infiere necesidad a la voluntad, como se ha mostrado[84]. Por lo que el diablo, aunque según el orden de la naturaleza es superior al alma humana, con todo, no puede mover su voluntad por necesidad; y así, no es propiamente causa de pecado. Pues "propiamente se dice causa aquello de lo cual se sigue algo por necesidad"[85].

4. Se dice que el diablo quema los corazones de los hombres aconsejando deseos ocultos.

---

[81] Aristóteles, *Physica*, VIII, 8, 256a 1.

[82] *Glosa* de Pedro Lombardo a *Romanos*, 1, 24 (PL 191, 1332A); citado por San Agustín, *De gratia et libero arbitrio*, c. 21, n. 43 (PL 44, 909).

[83] *De malo*, q. 3, a. 1.

[84] En la solución.

[85] Pedro Hispano, *Summulae logicales*, trat. 5, n. 19 (De Rijk, 67). Cfr. Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, V, lect. 6.

5. La voluntad, hallándose en potencia de dos contrarios, se determina a uno de ellos por obra de algo, a saber, por el consejo de la razón, y no es necesario que esto suceda por algún agente extrínseco.

6. El pecado del ángel y del hombre no guardan entre sí un orden natural, sino sólo un orden temporal; pues sucede que el diablo pecó antes que el hombre, y hubiera podido suceder al contrario. De donde no es necesario que el pecado del diablo sea causa del pecado del hombre.

7. En los pensamientos no hay pecado a no ser en cuanto que, mediante ellos, alguien se incline hacia el mal o se aparte del bien; por lo cual permanece en el libre albedrío de la voluntad el que se produzcan cualesquiera pensamientos. De donde no es necesario, si alguien es causa del pensamiento, que sea causa del pecado.

8. La concupiscencia de la carne contra el espíritu es un acto de la sensualidad, en la cual puede existir pecado, según que su movimiento pueda ser impedido o refrenado por la razón. De donde, si el movimiento de la sensualidad se produce por alguna transmutación corporal, oponiendo actualmente resistencia la razón, lo cual pertenece al arbitrio de la voluntad, no hay ningún pecado ahí. Por lo cual es evidente que todo pecado está situado bajo el arbitrio de la voluntad.

9. El hecho de que no seamos capaces de distinguir entre las imágenes tomadas de las cosas y las cosas mismas, sucede a consecuencia de que la potencia más elevada para juzgar y discernir está suspendida: por ejemplo, cuando tocamos un objeto con dos de nuestros dedos, el sentido del tacto podría percibir que existen dos objetos en lugar de uno, si no fuera porque disponemos de otra facultad como la vista gracias a la cual sabemos que sólo existe uno[86]. Por consiguiente, cuando tenemos diversas imágenes, podríamos igualmente ser llevados a creer que estamos antes cosas reales, si no fuera porque existan otras potencias que nos indican lo contrario, como son los sentidos o la razón. Ahora bien, cuando está suspendida la razón y los sentidos adormecidos, a través de la facultad imaginativa podemos conducirnos ante las imágenes como si se tratara de cosas reales, tal como sucede con los que están dormidos y también con los frenéticos. Así, pues, los demonios pueden hacer que los hombres no distingan entre las imágenes y las cosas, en la medida en que, permitiéndolo Dios, perturban las facultades sensitivas internas, y tales facultades perturbadas suspenden el correcto funcionamiento de la razón humana, la cual necesita para su acto, de dichas facultades, "como sucede precisamente con los poseídos por el demo-

[86] Ejemplo puesto por Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 15, 1011a 33-34; *De somno et vigilia*, 2, 460b 20-27; Pseudo-Aristóteles, *Problemata*, XXXI, 958b 14; 959a 15; XXXV, 965a 36. Cfr. además: San Alberto Magno, *Metaphysica*, IV, tr. 3, c. 7 (Col. XVI 196); *De somno et vigilia*, II, tr. 1, c. 7.

nio"[87]. Mas estando suspendido el uso de la razón, nada se imputa al hombre como pecado, como tampoco se atribuye pecado a las bestias. Por lo que, según esto, el diablo no será causa de pecado, incluso si es causa del acto que sería pecado para otros.

10. Una naturaleza inferior es movida por necesidad por las causas superiores; y por esto, las causas superiores por las cuales una naturaleza inferior se dice que es recordada, son causa de los efectos naturales propia y directamente; pero la acción de recordar del diablo no mueve a la voluntad por necesidad; y por esto no cabe la semejanza.

11. Dios es el principio universal de cualquier deliberación, de la voluntad, y del acto humano, como se ha dicho más atrás[88]; pero el que el error, el pecado y la imperfección se den en la deliberación, la voluntad y la acción humana, proviene de un defecto del hombre. Y no es necesario asignar una causa extrínseca de esto.

12. Lo aprehendido no mueve a la voluntad por necesidad, como se ha mostrado[89]; y por esto, por mucho que lo aprehendido por el sentido o el intelecto subyazca al poder del diablo, con todo, no puede mover suficientemente la voluntad a pecar.

13. El diablo da al hombre el pecado a manera del que aconseja.

14. Dicha semejanza no es absoluta: pues Dios es el autor de nuestras buenas obras como un consejero exterior, y como un motor interior; mas el diablo no es causa de pecado sino como un consejero exterior, tal como se ha mostrado[90].

15. El ángel bueno conduce al hombre a Dios, no ciertamente moviendo directamente su voluntad, sino a la manera del que aconseja; y así también el diablo inclina al pecado.

---

[87] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, c. 19 (PL 34, 470; CSEL 28-1, 408).

[88] En la solución.

[89] En la solución.

[90] En la solución.

ARTÍCULO 4
Si el diablo puede inducir al hombre a pecar, moviendo sus facultades internas[91]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Todo agente conoce de propósito su efecto. Pero el diablo no puede ver los pensamientos internos, como se dice en el libro *De ecclesiasticis dogmatibus*[92]. Luego no puede persuadir internamente, causando pensamientos internos.

2. Las formas se encuentran de un modo más noble en las facultades interiores que en la materia corporal. Pero el diablo no puede imprimir formas en una materia corporal, a no ser quizás mediante el empleo de algún semen natural; porque la materia corporal no obedece a la menor señal a los ángeles transgresores, como dice Agustín[93] en *De Trinitate*. Luego no puede imprimir formas en las facultades interiores.

3. El Filósofo[94] prueba en la *Metaphysica* que las formas que hay en la materia no son causadas por las formas que hay fuera de la materia, sino por las formas que hay en la materia; así como la forma de la carne y del hueso es causada por las formas que hay en estas carnes y en estos huesos. Mas las facultades sensitivas son recibidas en un órgano corporal. Luego no pueden ser causadas por el diablo, que es una sustancia inmaterial.

4. Operar por encima del orden natural es propio sólo de Dios, quien instituyó el orden natural. Es así que algún orden natural es propio de los actos de las facultades interiores del alma, pues la fantasía es un movimiento producido por el sentido en acto, como se dice en *De anima*[95], y así, procediendo más allá, una potencia es movida por otra. Luego el diablo no puede causar movimientos o actos interiores de las facultades del alma, a no ser que esto proceda del sentido.

---

91 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 80, a. 2.

92 Genadio, *De Ecclesiasticis Dogmatibus*, PL 58, 999a; obra que algunas veces se atribuye erróneamente a San Agustín. Genadio (†494), fue presbítero de Marsella y esforzado imitador de San Agustín (cfr. sus obras en PL 58, 979-1054).

93 San Agustín, *De Trinitate*, c. 8, n. 13 (PL 42, 875; CCL 50, 139).

94 Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 7, 1033b 19-1034a 8.

95 Aristóteles, *De anima*, III, 33, 429a 1-2.

5. Las operaciones vitales son producidas por un principio interior. Es así que todos los actos de las facultades interiores son ciertas operaciones vitales. Luego no pueden ser causadas por el diablo, sino sólo por un principio interior.

6. A un mismo efecto no corresponde sino una misma causa según la especie. Es así que los actos de las facultades interiores son causados por el sentido. Luego no pueden ser causados por el diablo por una misma acción según la especie.

7. La facultad sensitiva es más digna que la facultad nutritiva. Es así que el diablo no puede causar el acto de la facultad nutritiva, de modo que forme la carne o el hueso. Luego el diablo no puede causar el acto de alguna de las facultades interiores del alma.

EN CONTRA

1. El diablo se dice que tienta al hombre, no sólo visiblemente, sino también invisiblemente; lo cual no sucedería a no ser que algo persuadiera al hombre interiormente. Luego el diablo incita a pecar interiormente.

SOLUCIÓN

Como ya se dijo más atrás[96], el diablo no puede causar los pecados humanos moviendo directamente la voluntad humana, sino tan sólo ejerciendo cierta persuasión sobre ella. Y el demonio persuade al hombre de dos modos: visiblemente e invisiblemente. Sin duda *visiblemente*, como cuando se aparece sensiblemente a los seres humanos bajo alguna forma, y les habla a éstos sensiblemente y los persuade a que pequen, como tentó al primer hombre en el paraíso bajo la forma de la serpiente[97], y a Cristo en el desierto[98] bajo alguna forma visible. Mas no ha de creerse que sólo así persuade al hombre, puesto que entonces se tendría que ningún pecado se produciría por instigación del diablo, a no ser que éste se presentara visiblemente al hombre para persuadirlo a que pecara. Y por esto necesitamos decir que el diablo también induce *invisiblemente* al hombre a pecar.

Lo que ciertamente se produce, tanto a modo de quien persuade, como a modo de quien dispone. Ciertamente, a modo de quien persuade, como cuando le presenta algo a una facultad cognoscitiva como bueno. Y esto puede hacerse de tres maneras, puesto que le presenta algo, o bien al intelecto, o bien a un sentido interior, o a un sentido exterior. Ciertamente al *intelecto*, puesto que el

[96] *De malo*, q. 3, a. 3.

[97] *Génesis*, 3, 1 ss.

[98] *Mateo*, 4, 1.

intelecto humano puede ser ayudado por el intelecto angélico para conocer algo por medio de cierta iluminación, como dice Dionisio[99]. Pues aunque un ángel no puede causar directamente el acto de la voluntad, debido a que el acto de la voluntad no es otra cosa que una cierta inclinación procedente del interior, no obstante, puede imprimir algo en el intelecto, cuyo acto consiste en recibir algo del exterior. Por eso se dice que entender es cierto padecer[100]. Mas aunque el diablo, según el orden de su naturaleza, pueda aconsejar algo al hombre iluminando su intelecto, como lo hace el ángel bueno, no obstante, no hace esto, puesto que el intelecto, cuanto más iluminado es, tanto más puede guardarse del engaño al que tiende el diablo. Y así concluimos que las persuasiones internas del diablo y sus revelaciones, no se producen por iluminación del intelecto, sino sólo por cierta impresión de algo sobre las facultades sensitivas internas y externas.

Y para ver cómo puede el diablo producir impresiones sobre las facultades sensitivas internas debe considerarse que la naturaleza establece que las sustancias materiales gozan de la aptitud de ser movidas localmente por las sustancias espirituales, mas poseen la aptitud de ser formadas directamente por causas materiales y no por naturalezas espirituales, como se demuestra en el libro VII de la *Metaphysica*[101]. Por eso la materia corporal obedece naturalmente a un ángel bueno o malo en lo que se refiere al movimiento local; y de esta manera los demonios pueden recoger elementos empleados para producir con ellos algunos efectos admirables, como dice Agustín[102] en *De Trinitate*. Pero en lo que se refiere a su formación, la materia corporal no está sujeta a la disposición de una criatura espiritual. Por eso los demonios no pueden dar forma a la materia corporal, a no ser en virtud de elementos naturales ya existentes, como dice Agustín[103]. Por consiguiente, nada impide que los demonios puedan someter a la materia corporal a un movimiento local, a no ser que se lo impida la voluntad divina. Y la aparición o representación de las especies sensibles conservadas en los órganos interiores, puede lograrse mediante algún movimiento local de la materia corporal. Por eso el Filósofo[104], en *De somno et vigilia*, al asignar la causa de la aparición de los sueños, dice que cuando un animal duerme, la mayor parte de su sangre desciende al principio sensitivo. Y los movimientos o

---

99 Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 4, n. 3 (PG 3, 180C; Dion. 811) como aparece en Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 12, a. 8, sc2.

100 Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429b 24-25; como aparece en Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 12, a. 1, ad1 *in contrarium*.

101 Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 8 (1033b 19-1034a 8).

102 San Agustín, *De Trinitate*, c. 8, n. 13 (PL 42, 875; CCL 50, 139).

103 San Agustín, *De Trinitate*, c. 8, n. 13 (PL 42, 875; CCL 50, 139).

104 Aristóteles, *De somno et vigilia*, 3, 461b 11 ss.

impresiones dejados por los objetos percibidos por los sentidos, movimientos o impresiones que, por cierto, están contenidos en los vapores sensibles, también descienden. Estos movimientos o impresiones influyen sobre el principio de la percepción de manera que las cosas exteriores pueden llegar a afectar dicho principio.

Por tanto, lo que ocurre con los que duermen es que aquello que sueñan debido a dicho movimiento local natural de vapores y fluidos, puede suceder porque los demonios han provocado un movimiento local semejante, a veces entre los que duermen, y a veces entre los que están despiertos. En el caso de los que están despiertos, los demonios pueden mover los vapores y fluidos internos del humano al punto de que el uso de razón quede suspendido totalmente, como sucede con quienes están poseídos por el demonio. Pues es un hecho que el acto de la razón es afectado por la gran perturbación de vapores y fluidos, como ocurre tratándose de los locos, de los que duermen y de los ebrios. Y los demonios pueden a veces mover los vapores internos del hombre y sus fluidos sin llegar a suspender la razón. Por ejemplo, tratándose de los humanos que guardan vigilia y de los que tienen uso de razón, los demonios pueden, mediante una conmoción voluntaria de sus vapores y fluidos, hacer salir las especies conservadas por ellos, de modo semejante a como si estuviesen alojadas en cierto almacén de conocimientos[105], a efecto de lograr que los humanos imaginen ciertas cosas.

Por tanto, si los demonios pueden producir esto en los seres humanos despiertos y en los que tienen uso de razón, cuanto más fácil es arrastrado alguien por una pasión, tanto más fácil le será al demonio hacer que tal sujeto perciba alguna forma y piense en ella. Esto es así porque las más leves imágenes afectan a las personas emotivas, tal como la más modesta representación del amado le afecta al amante, según afirma el Filósofo[106] en el mismo libro. Y por esto, se considera que los demonios son verdaderos tentadores[107], pues a partir de las acciones de un ser humano llegan a aprender a qué clase de emociones es más vulnerable, para que de allí los demonios puedan imprimir con mayor eficacia algo en la imaginación de aquellos individuos a los que se dirigen.

De manera semejante los demonios, moviendo los vapores sensitivos que hay en el ser humano, pueden llegar a inmutar los *sentidos exteriores*, los cuales, dependiendo de la contracción o expansión de los vapores sensitivos, perciben cosas con mayor o menor fineza. Por eso alguien ve o escucha con más fineza, cuando los vapores sensitivos son abundantes y puros; y con más debili-

---

[105] Avicena, *De anima*, IV, c. 1 (f. 17 vb C; Van Riet 8) como aparece en Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 3, q. 4, a. 1, ad2.

[106] Aristóteles, *De somno et vigilia*, 2, 460b 5-7.

[107] Cfr. v.g. *Mateo*, 4, 3; *Marcos*, 1, 13; *Lucas*, 4, 1.

dad cuando sucede lo contrario; y de este modo dice Agustín[108] que este mal introducido por los demonios se desliza a través de todos los sentidos.

Así, pues, es patente que el diablo aconseja pecar interiormente inmutando las facultades sensitivas interiores o exteriores.

Asimismo, el demonio puede disponernos a cometer pecado, ya que mediante una conmoción semejante de los estados de ánimo y humores, hace a algunos más dispuestos para enojarse, para la concupiscencia, o para cosas de este tipo. Pues es obvio que los seres humanos están más proclives a la lujuria, la ira y emociones semejantes si el cuerpo está dispuesto de cierta manera, y los seres humanos están dispuestos a consentirlas cuando tales emociones surgen.

Así, pues, es evidente que el diablo nos incita a pecar persuadiendo y disponiendo el interior del alma, mas no es causa de nuestro pecado.

RESPUESTAS

1. El diablo no puede ver los pensamientos internos en sí mismos, sino en sus efectos.

2. No imprime una forma en la imaginación causándola de nuevo; por lo que el diablo no podría hacer que un ciego de nacimiento se imaginara colores; sino que la imprime mediante un movimiento local, como se ha dicho[109].

3. Y de modo semejante, ha de responderse al tercer argumento.

4. El diablo no hace eso por encima del orden natural, sino moviendo localmente los principios intrínsecos de los cuales provienen naturalmente.

5-6. Y de aquí es patente la solución al quinto y al sexto argumento.

7. Del mismo modo, el diablo, mediante alguna acumulación de los espíritus y de los humores, puede hacer que algo sea digerido más rápida o más lentamente, pero esto no está próximo a su propósito.

---

[108] San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 12 (PL 40, 14; CCL 44A, 19) según se dijo en *De malo*, q. 3, a. 3, ob12.

[109] En la solución.

Artículo 5

Si todos los pecados son sugeridos por el diablo[110]

Parece que sí.

Objeciones

1. Dice el Damasceno[111], que toda maldad y toda impureza son imaginadas por el diablo.

2. Dice Dionisio[112] en *De divinis nominibus*, que una multitud de demonios es la causa de todos los males, tanto para ellos como para otros.

3. De cualquier pecador puede decirse lo que el Señor dijo a los judíos en *Juan* (8, 44): "Vosotros tenéis al diablo por padre". Pero esto no sucedería a no ser que todo pecado fuese causado de algún modo por el diablo. Luego todo pecado procede por instigación del diablo.

4. Dice Isidoro[113] en su libro *De summo bono*: "Por el mismo placer por el que son engañados ahora los hombres, fueron engañados nuestros primeros padres en el paraíso". Es así que éstos cayeron por sugestión del diablo. Luego, también ahora todo pecado se comete por sugestión del diablo.

En contra

1. Se dice en el libro *De ecclesiasticis dogmatibus*[114]: No todos nuestros malos pensamientos son excitados por el diablo, sino que a veces emergen de un movimiento de nuestro arbitrio.

Solución[115]

Algo puede llamarse causa de otro de dos maneras: directamente e indirectamente.

---

110 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 114, a. 3; q. 80, a. 4.

111 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 4 (PG 94, 877B; Bt. 77).

112 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 18 (PG 3, 716A; Dion. 231).

113 San Isidoro de Sevilla, *Sententiarum* (*De Summo Bono*), III, c. 5, n. 22 (PL 83, 664A).

114 Genadio, *De Ecclesiasticis Dogmatibus*, c. 82 (PL 58, 999A).

115 La respuesta siguiente aparece casi conforme a la letra de *Summa Theologiae*, I, q. 114, a. 3, sol, y ad2.

Sin duda *indirectamente*, como cuando algún agente causa la disposición para algún efecto, se dice que es ocasional e indirectamente causa de su efecto; como cuando se dice que aquel que seca la leña es ocasión para la combustión de la misma; y de este modo, debe decirse que el diablo es causa de todos nuestros pecados, porque él mismo instigó al primer hombre a pecar, de cuyo pecado se siguió en todo el género humano una cierta inclinación hacia todos los pecados; y en este sentido es como deben entenderse las palabras del Damasceno y de Dionisio[116].

Mas se dice que algo es causa *directamente* de otro, porque actúa directamente sobre éste; y de este modo, el diablo no es causa de todo pecado; pues no todos los pecados se cometen por instigación del diablo, sino algunos por el libre albedrío y la corrupción de la carne; puesto que, como dice Orígenes[117], incluso si el diablo no existiera, los hombres tendrían apetito por la comida y apetito sexual, y otros apetitos de este tipo, sobre los cuales cabe un gran desorden –principalmente debido a la corrupción de la naturaleza– a no ser que tales apetitos sean refrenados mediante la razón. Mas refrenar y ordenar un apetito de este tipo depende del libre albedrío.

Así, pues, no es necesario que todos los pecados procedan por instigación del diablo. Y si algunos pecados provienen efectivamente de su instigación es porque a los hombres de hoy les engaña hasta hacer que los cometan sirviéndose para ello de los mismos halagos con que fueron engañados nuestros primeros padres, como dice Isidoro[118]. Y aun si los pecados fueran perpetrados sin instigación del diablo, con todo, por medio de sus pecados los pecadores se convierten en hijos del diablo, ya que imitan al diablo, que fue el primero en pecar[119]. Sin embargo, no existe ningún tipo de pecado que no provenga alguna vez por instigación del diablo.

Y mediante esta respuesta se hace evidente la solución a las objeciones.

---

[116] Cfr. San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 4 (PG 94, 877B; Bt. 77); Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 18 (PG 3, 716a; Dion. 231).

[117] Orígenes, *Peri archon libri quattuor*, III, c. 2, n. 2, en interpretación de Rufino (PG 11, 305C-D; GCS 22, 247); Orígenes (185/186-254), es autor de enorme erudición, que escribió muchísimas obras sobre temas bíblicos, teológicos y ascéticos (en PG 11-17).

[118] San Isidoro de Sevilla, *Sententiarum* (*De Summo Bono*), III, c. 5, n. 22 (PL 83, 664A).

[119] Cfr. San Agustín, *In Ioannis Evangelium*, trat. XLII, n. 10 (PL 35, 1703; CCL 36, 369).

ARTÍCULO 6
Si la ignorancia puede ser causa de pecado[120]

Parece que no.

OBJECIONES

1. La ignorancia causa lo involuntario, como dice Damasceno[121]. Es así que lo involuntario se opone al pecado, pues a tal grado es voluntario el pecado, que si no es voluntario no es pecado, como dice Agustín[122]. Luego la ignorancia no puede ser causa de pecado.

2. La causa y su efecto están unidos. Es así que la ignorancia y el pecado no están unidos, puesto que la ignorancia está en el intelecto, mas el pecado está en la voluntad, como dice Agustín[123]. Luego la ignorancia no puede ser causa de pecado.

3. Al aumentar la causa, aumenta su efecto; así como al aumentar el fuego, aumenta la calefacción. Pero al aumentar la ignorancia no aumenta el pecado, antes bien, puede ser tanta la ignorancia, que sea excluido el pecado. Luego la ignorancia no es causa de pecado.

4. Habiendo en cada pecado dos cosas, a saber, un apartarse y un distinguirse, es necesario admitir que la causa de pecado es por parte del dirigirse; pues, por parte del apartarse, el pecado tiene razón de mal[124] y el mal no tiene causa, como dice Dionisio[125] en *De divinis nominibus*. Es así que la ignorancia no parece que concierna al pecado por parte del dirigirse, sino más bien por parte del apartarse. Luego la ignorancia no es causa de pecado.

5. Si alguna ignorancia es causa de pecado, ella parece ser, principalmente, la ignorancia viciosa, que es llamada ignorancia afectada[126]. Pero cuando alguien que ignora voluntariamente lo que es pecado cae por ello en dicho pecado, la causa de dicho pecado parece ser más bien la voluntad de ignorar lo que

---

[120] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 76, a. 1; *In Ethicam*, III, lect. 3.

[121] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 24 (PG 94, 953B; Bt. 146).

[122] Cfr. San Agustín, *De vera religione*, c. 14, n. 27 (PL 34, 133; CCL 32, 204; CSEL 77, 20).

[123] San Agustín, *De duabus animabus*, c. 10, n. 12 (PL 42, 103; CSEL 25-1, 68).

[124] San Agustín, *De libero arbitrio*, I, c. 6, n. 35 (PL 32, 1240; CCL 29, 235; CSEL 74, 35); III, c. 1, n. 1 (PL 32, 1269; CCL 29, 274; CSEL 74, 89).

[125] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 32 (PG 3, 732D; Dion. 307).

[126] Cfr. Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, II, tr. 29, c. 1, q. 3 (f. 93 ra).

es pecado, que la ignorancia misma. Luego no debe decirse que la ignorancia sea causa de pecado.

6. La ignorancia parece ser causa de inocencia o misericordia; pues dice el Apóstol en *1 Timoteo* (1, 13): "Fui recibido a misericordia porque lo hacía por ignorancia". Pero la misericordia se opone al pecado, pues cuanto más peca alguien, tanto menos digno es de misericordia. Luego la ignorancia no es causa de pecado.

7. Cuatro son los géneros de causas, y de acuerdo con ninguna de éstas puede ser causa de pecado la ignorancia. Pues ni es causa final, pues no se tiende a ella desde el pecado; ni causa material, toda vez que la materia de pecado es aquello acerca de lo cual versa el acto de pecado, como la concupiscencia para la intemperancia; ni tampoco causa formal o eficiente, pues la ignorancia es cierta privación, y la privación no tiene razón de forma ni de motor. Luego la ignorancia no puede ser causa de pecado de ningún modo.

8. Como dice Beda[127], la ignorancia es cierta herida que se sigue del pecado. Luego parece más bien que el pecado es causa de la ignorancia, que el que la ignorancia sea causa de pecado.

EN CONTRA

1. Dice Isidoro[128] en el libro *De summo bono*: "De tres maneras se produce el pecado, a saber, la ignorancia, la debilidad y la actividad". Luego hay algunos pecados que se cometen por ignorancia. Luego la ignorancia es causa de algún pecado.

2. Dice Agustín[129] en *De libero arbitrio*, que muchas cosas rectamente hechas son desaprobadas por ignorancia. Pero las cosas que son desaprobadas, son propiamente los pecados. Luego algunos pecados se cometen por ignorancia; y así la ignorancia es causa de algunos pecados.

SOLUCIÓN

La ignorancia puede ser causa de pecado, y se reduce al género de la causa eficiente o motora. Pero ha de saberse que el motor es de dos tipos, como se

---

[127] Esta afirmación comúnmente atribuida a San Beda el Venerable no se la ha podido localizar en sus escritos por los especialistas.

[128] San Isidoro de Sevilla, *Sententiarum* (*De Summo Bono*), II, c. 17, n. 3 (PL 83, 620A), tomada de San Gregorio Magno, *Moralium libri*, XXV, c. 11, n. 28 (PL 76, 339). Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 22, c. 4, n. 11.

[129] Agustín de Hipona, *De libero arbitrio*, c. 18, n. 51 (PL 32, 1295; CCL 29, 305; CSEL 74, 131).

dice en el libro VIII de la *Physica*[130], es decir, motor por sí mismo [*per se*], y motor accidental [*per accidens*], que es el que remueve lo que impide el movimiento. Por ejemplo en el movimiento de las cosas pesadas y las cosas ligeras, el motor por sí es el que genera el movimiento, el que imprime a lo pesado y a lo ligero una forma que consigue un determinado movimiento. En cambio, el motor accidental es aquello que remueve lo que impedía el movimiento: por ejemplo, el que remueve una columna se dice que mueve la piedra sobrepuesta a la columna. Mas ha de saberse, que siendo el conocimiento práctico, directivo en las obras humanas, no sólo somos guiados hacia el bien mediante un conocimiento de este tipo, sino también somos apartados de los males mediante él; y así el mismo conocimiento es prohibitivo de los males. Luego la ignorancia que suprime el conocimiento de este tipo, se dice correctamente que es causa de pecado como lo que remueve un obstáculo, como es patente de modo manifiesto en las obras de la técnica. Pues el conocimiento de la gramática enseña cómo hablar correctamente[131] y cómo evitar el uso de expresiones incorrectas, de donde la ignorancia de la gramática puede considerarse la causa del lenguaje incorrecto como lo que remueve lo que evita que hablemos incorrectamente, o más bien como la remoción misma de ello. Y de modo semejante nos guía el conocimiento práctico en las acciones morales, y por esto la ignorancia de este tipo de conocimiento según el modo antes dicho, es causa de pecado mortal.

Ahora bien, debemos notar que en las acciones morales hay dos tipos de conocimiento que pueden impedir el pecado. *Uno*, a saber, *universal*, cuando juzgamos que una acción es correcta o incorrecta, y gracias a dicho conocimiento las personas se abstienen de pecar, por ejemplo, cuando alguien que sabe que la fornicación es pecado, se abstiene de fornicar; y si por ignorancia careciéramos de dicho conocimiento, la ignorancia sería causa de la fornicación; y si esta ignorancia fuera de tal clase que no nos librara por completo del pecado, como sucede a veces, tal como se dice más abajo [art. 8], tal ignorancia sería causa de pecado. El *otro* tipo de conocimiento que guía nuestras acciones morales y puede impedir que pequemos, es un conocimiento de lo *particular*, es decir, un conocimiento de las circunstancias del mismo acto, porque el conocimiento universal, a diferencia del particular, no es causa de nuestro acto, como se dice en el libro III *De anima*[132].

Pues puede ocurrir que mediante el conocimiento de alguna circunstancia, alguien se aparte por completo del pecado, o bien que mediante el conocimiento de la circunstancia no se abstenga por completo de pecar sino tan sólo de come-

---

130 Aristóteles, *Physica*, VIII, 8, 225b 17-256a 3.

131 Cfr. Pedro Helias, *Commentaria in Priscianum maior* (manuscrito Brugge Stadsbiblioth. 535, f. 1 ra).

132 Aristóteles, *De anima*, III, 11, 434a 16-21.

ter un determinado tipo de pecado. Así, si un flechero supiera que el que está pasando es un hombre, seguramente no dispararía su flecha. Pero, si no sabe que es un hombre el que va pasando, sino que estima que es un ciervo, al disparar la flecha matará al hombre. En este caso, la ignorancia de la circunstancia fue causa de homicidio, que es un pecado, a no ser que se trate de una ignorancia invencible, como se verá más adelante [art. 8], en virtud de la cual estaríamos completamente exentos de todo pecado. En cambio, supongamos que el flechero quisiera matar directamente a un hombre pero no a su padre. Si supiese que aquel que va pasando es su padre, seguramente no dispararía. Pero si ignora que efectivamente se trata de su padre, al disparar la flecha matará a su padre. En este caso, su ignorancia de la circunstancia será causa de homicidio, porque cualquiera que haya sido el resultado, este flechero es culpable de homicidio, aunque no sea culpable de parricidio. Y así queda claro *que la ignorancia es causa de pecado de diversas maneras*.

RESPUESTAS

1. De dos maneras sucede que la ignorancia no excluye totalmente la voluntariedad como para suprimir absolutamente la razón de pecado. *De un modo*, ciertamente, cuando la ignorancia misma es voluntaria: pues en este caso, como dice el principio de consecuencialidad, lo que se sigue de la ignorancia se considera voluntario. *De otro modo*, cuando, aunque las personas no estén conscientes de una circunstancia, se está consciente de otra que resulta suficiente para que haya pecado, como se ha dicho en la "Solución", de aquel que al disparar una flecha mata a su padre sin saberlo, pero en todo caso sabe que se trata de un hombre; y así, aunque cometa parricidio involuntariamente, comete homicidio voluntariamente.

2. Aunque el intelecto y la voluntad sean diversas potencias, no obstante se unen en cuanto el intelecto mueve de algún modo a la voluntad, según que el bien inteligido es objeto de la voluntad; y por consiguiente la ignorancia puede estar unida al pecado.

3. El dicho: "al aumentar la causa, aumenta su efecto", aplica para las causas por sí, no para las causas accidentales, a las cuales pertenece lo que remueve un obstáculo.

4. La ignorancia es causa de pecado también por parte del dirigirse, en la medida en que remueve lo que impide que nos dirijamos al pecado.

5. Así como el que remueve una columna y la remoción misma de la columna se considera que son la causa de la caída de la piedra, así también la causa de pecado puede decirse tanto de la misma voluntad de carecer de conocimiento, como de la privación misma del conocimiento. Pero no debemos decir que sea causa de pecado sólo aquella ignorancia que es pecado; pues la ignorancia de

una circunstancia no es pecado, aunque puede ser causa de pecado, como se ha dicho en la respuesta.

6. La ignorancia puede ser causa de los opuestos de diversos modos. Pues en cuanto suprime el conocimiento que impedía el pecado, se dice que es causa de pecado; mas en cuanto suprime o resta voluntariedad, excusa del pecado, y es causa de misericordia o inocencia.

7. La ignorancia se reduce al género de la causa eficiente, no por sí, sino por accidente, como se ha dicho en la respuesta.

8. Nada impide que la ignorancia sea efecto de algún pecado, y causa de otro; como también el deseo de placer[133] ha sido causado en nosotros por el pecado del primer padre, y sin embargo es causa de muchos pecados actuales.

ARTÍCULO 7
Si la ignorancia es pecado[134]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Los opuestos pertenecen a un mismo género[135]. Por lo que dice Agustín[136] que hombre y no hombre, cada uno se dice según la sustancia. Es así que la ignorancia se opone al conocimiento, y el conocimiento está en el género del hábito. Luego también la ignorancia. Pero el pecado no está en el género del hábito[137], sino más bien en el género del acto; pues el pecado es un hecho, un dicho o un deseo contra la ley de Dios[138]. Luego la ignorancia no es pecado.

---

[133] Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 30, c. 8.

[134] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 76, a. 2; *In II Sententiarum*, d. 22, q. 2, a. 1; *Quodlibeta*, I, q. 9, a. 3.

[135] Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, X, 10, 1058a 10-11; *Topica*, IV, 3, 123b 3.

[136] San Agustín, *De Trinitate*, V, c. 7 (PL 42, 916; CCL 50, 213).

[137] Cfr. Aristóteles, *Praedicamenta*, 8, 8b 29.

[138] San Agustín, *Contra Faustum Manichaeum*, XXII, c. 27 (PL 42, 418; CSEL 25-1, 621), según se lee en Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 35, c. 1, n. 1, como aparece en *De malo*, q. 7, a. 1, obl.

2. La gracia se opone más al pecado que al conocimiento; pues el conocimiento puede existir con el pecado, mas no la gracia. Es así que la privación de la gracia no es pecado, sino pena. Luego tampoco la ignorancia, que es privación del conocimiento, es pecado, sino pena.

3. En el libro *De regulis fidei*[139] se dice que ninguna privación es digna de premio o de pena. Es así que todo pecado es digno de pena. Por tanto ninguna privación es pecado. Ahora bien, la ignorancia es privación. Luego la ignorancia no es pecado.

4. Nos distinguimos de los animales mediante la razón. Luego, removido aquello que pertenece a la razón, permanece sólo aquello que es común a nosotros y a los animales. Mas en los animales no se da pecado. Luego la ignorancia en nosotros, por medio de la cual es suprimido aquello que pertenece a la razón, no es pecado.

5. Si alguna ignorancia es pecado, es necesario que dicha ignorancia sea voluntaria, y así tiene a la voluntad como anterior. Pero cuando la voluntad antecede a la ignorancia, la ignorancia consiste en la misma voluntad de ignorar el pecado. Luego la ignorancia no es pecado, sino la misma voluntad de ignorar.

6. Dice Agustín[140] en el libro de las *Retractationes*: "El que no sabiendo pecó puede decirse correctamente que no quiso pecar; pero ese mismo sujeto, a pesar

---

[139] Alano de Lila, *Regulae de sacra theologia*, 75 (PL 210, 660C). Junto con Gilberto Porretano, Alano de Lila o Alano de Insulis (c.1114-1208) fue el primero en procurar aplicar a la estructuración interna de la Teología, la técnica axiomática de las matemáticas creada por Boecio en su obra *De hebdomadibus*, según afirma M. D. Chenu, "Un essai de méthode théologique au XIIe siècle", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1935 (24), pp. 258-267. Ilustre miembro de la escuela del Porretano, y según algunos, heredero de la influencia que ejerció Simón de Tournai entre algunos escolásticos del siglo XII (v.g. O. Lottin, "Alain de Lille, une source des Disputationes de Simon de Tournai", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1950 (17), pp. 175-186; D. Van den Eynde, "Deux sources de la Somme théologique de Simon de Tournai", *Antonianum*, 1949 (24), pp. 19-42). El título original de la obra de Alano de Lila es *Theologicae Regulae* (*Reglas teológicas*) también llamadas *De Maximis fidei*, citadas frecuentemente por Gerardo de Abbéville en sus *Quodlibeta* en el siglo XIII, y que se recogen en Migne, PL 210 (sobre las deficiencias de su edición, cfr. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Friburgo de Brisgovia, 1911, p. 454; para más información sobre las *Reglas teológicas*, cfr. A. Vacant / E. Mangenot, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. I, col. 656-657, Letouzey et Ané eds., París, 1903). Dependientes de sus *Reglas teológicas*, pertenecen a Alano dos Cuestiones: *Quid sit fides*, y *Quid sit articulus fidei*, sobre las cuales remitimos a: G. Raynaud de Lage, "Deux questions sur la foi, inspirées d'Alain de Lille", *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge*, 1943-1945 (14), pp. 323-336. El influjo de Alano es tan importante, que parece sentirse en Dante (cfr. E. R. Curtius, "Dante und Alanus ab Insulis", *Romanische Forschungen*, 1950 (62), pp. 28-31).

[140] San Agustín, *Retractationes*, I, c. 15, n. 3 (PL 32, 609; CSEL 36, 74).

de no saber lo que hizo, lo hizo queriéndolo, pues al menos quiso el acto de pecado". Luego el acto de pecado consiste en la sola voluntad. Luego la ignorancia no es pecado.

7. Dice Agustín[141] en *De libero arbitrio*: "No se te imputa culpa si ignoras algo contra tu voluntad, sino sólo si no te preocupaste de saberlo". Luego la misma falta de preocupación por el conocimiento es pecado, y no la ignorancia.

8. Todo pecado, o bien es un acto elícito de la voluntad, o bien un acto imperado de la voluntad. Pero la ignorancia no es un acto elícito de la voluntad pues no está en la voluntad sino en el intelecto. De manera semejante, no es un acto imperado de la voluntad: pues la ignorancia no puede ser querida, ya que todos los hombres desean naturalmente saber[142].

9. Todo pecado es voluntario[143]. Mas lo voluntario está en el cognoscente, como se dice en el libro III de la *Ethica*[144]. Luego la ignorancia que excluye el conocimiento no puede ser pecado[145].

10. Todo pecado se levanta mediante una penitencia. Es así que después de la penitencia permanece la ignorancia. Luego no es pecado[146].

11. Ningún pecado permanece en cuanto acto y se transmite en cuanto pecado, a no ser el pecado original[147]. Es así que la ignorancia permanece como acto, además de que se transmite como pecado. Luego, no siendo pecado original, pues así se seguiría que existiría en todos, parece que no es pecado.

12. La ignorancia permanece continuamente en el ignorante. Luego si la ignorancia fuese pecado, se seguiría que durante cada momento el ignorante pecaría infinitas veces[148].

EN CONTRA

1. Dice san Pablo[149] en *1 Corintios* (14, 38): "Si alguno ignora, será ignorado" por reprobación. Pero tal reprobación se debe al pecado. Luego la ignorancia es pecado.

---

[141] San Agustín, *De libero arbitrio*, III, c. 19, n. 53 (PL 32, 1297; CCL 29, 306; CSEL 74, 133).

[142] Aristóteles, *Metaphysica*, I, 1, 980a 21; como aparece en Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 2, a. 3, ob15.

[143] Cfr. San Agustín, *De vera religione*, c. 14, n. 27 (PL 34, 133; CCL 32, 204; CSEL 77, 20).

[144] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 4, 1111a 22-23.

[145] El mismo argumento en: San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 22, a. 2, q. 2, sc4.

[146] San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 22, a. 2, q. 2, sc3.

[147] Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 32, c. 1, n. 6, tomado de San Agustín, *De Nuptiis et Concupiscentia ad Valerium Comitem*, I, c. 26, n. 29 (PL 44, 430; CSEL 42, 241).

[148] El mismo argumento en: San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 22, a. 2, q. 2, sc5.

2. Dice Agustín[150] en *De libero arbitrio* que la estupidez es la viciosa ignorancia de las cosas que hay que apetecer y de aquellas de las que hay que huir. Es así que todo lo vicioso es pecado. Luego alguna ignorancia es pecado.

SOLUCIÓN

Debe decirse que la *nesciencia*[151] difiere de la ignorancia y el error. Pues la nesciencia comporta la simple negación del conocimiento. En cambio, la *ignorancia* a veces significa, ciertamente, la privación del conocimiento; y entonces, la ignorancia no es otra cosa que un carecer de aquel conocimiento que uno debería tener naturalmente. Pues carecer de algo a lo que se está llamado es lo propio de la privación. Mas a veces la ignorancia es algo contrario al conocimiento[152], y se denomina ignorancia por disposición perversa; como cuando alguien tiene el hábito de conocer principios falsos y de extraer falsas conclusiones, por las cuales está impedido para el conocimiento de la verdad. Y el *error* consiste en aprobar como falso lo verdadero[153]; por lo que añade al acto cierto exceso de ignorancia: pues puede haber una ignorancia sin que alguien tenga ninguna opinión sobre lo que desconoce, y entonces es un ignorante y no un errado; pero cuando ya tiene una falsa opinión de aquellas cosas que desconoce, entonces se dice propiamente que está en un error.

Y puesto que el pecado consiste en un acto, el *error* posee manifiestamente razón de pecado. Pues el que alguien emita una opinión sobre aquello que ignora, no se produce sin presunción. Pero la *nesciencia* de suyo no tiene razón de culpa ni de pena: pues el que alguien desconozca las cosas que a él mismo no le pertenece saber, o las que no le corresponde saber por naturaleza, ni es culpa ni pena. Por lo que en los ángeles bienaventurados existe *nesciencia*, como dice Dionisio[154] en *De ecclesiastica hierarchia*. Pero la ignorancia, de suyo, tiene razón de pena; mas no toda ignorancia tiene razón de culpa: pues ignorar aque-

---

[149] Cfr. *Glosa* de Pedro Lombardo a este lugar (PL 191, 1672D).

[150] San Agustín, *De libero arbitrio*, III, c. 24, n. 71 (PL 32, 1306; CCL 29, 317; CSEL 74, 148).

[151] Muy acertadamente a nuestro parecer, y con apego a lo que más abajo afirmará Santo Tomás, A. Royo Marín distingue al hablar de la ignorancia, entre ésta y: a) La *simple nesciencia*, que es la carencia de conocimientos no obligatorios (v.g. de la medicina en los no médicos). No afecta para nada el orden moral. b) La *inadvertencia*, que es la falta de atención actual a una cosa, aunque se la conoce habitualmente. c) El *olvido*, que es la privación habitual o actual de una ciencia que se poseyó anteriormente. d) El *error*, que es el juicio equivocado sobre la verdadera realidad de una cosa; A. Royo Marín, *Teología moral para seglares*, vol. I: *Moral fundamental y especial*, p. 50.

[152] Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, V, 20, 1022b 22-31; IX, 1, 1046a 31-35.

[153] Cfr. San Agustín, *Enchiridion ad Laurentium*, c. 17 (PL 40, 239; CCL 46, 57).

[154] Dionisio Areopagita, *De Ecclesiastica Hierarchia*, c. 7, n. 3 (PG 3, 209C; Dion. 859).

llo que alguien no está obligado a saber, carece de culpa; pero aquella ignorancia por la cual alguien ignora aquello que está obligado a saber, no se da sin pecado. Mas todo hombre está obligado a saber aquello mediante lo cual pueda dirigir sus propios actos. Por lo que todo hombre está obligado a saber aquellas cosas que pertenecen a la fe, pues la fe dirige la intención[155]; y está obligado a saber los preceptos del Decálogo, mediante los cuales puede evitar el pecado y hacer el bien. Por lo que también han sido promulgados por voluntad divina ante todo el pueblo, como se encuentra en *Éxodo* (20, 22 ss.); y Moisés y Aarón escucharon del Señor las cosas más secretas de la ley. Y sobre esto, cada uno está obligado a saber las cosas que pertenecen a su oficio, como el obispo está obligado a saber aquello que pertenece al oficio episcopal, y el sacerdote aquello que pertenece al oficio sacerdotal, y así tratándose de las demás personas; y la ignorancia de estas cosas no se produce sin culpa.

Luego tal ignorancia puede ser considerada de tres maneras. ***En primer lugar***, en sí; y de este modo no tiene razón de culpa, sino de pena. Pues se ha dicho más atrás[156], que el mal de culpa es una privación del orden de un acto; mas el mal de pena es la privación de la perfección por el agente: de donde la privación de la gracia o del conocimiento, tiene razón de pena si se les considera en sí. ***En segundo lugar***, tal ignorancia puede ser considerada por comparación con su causa: pues así como la causa del conocimiento es la aplicación del alma al conocimiento, así también la causa de la ignorancia es no aplicarse el alma al conocimiento; y esto mismo que es no aplicarse el alma al conocimiento de aquello que uno debe saber, consiste en el ***pecado de omisión***. De donde, si se acepta dicha privación con una causa que la preceda, será pecado actual, en la medida en que la omisión se dice pecado. ***En tercer lugar***, tal ignorancia puede ser considerada por comparación con aquello que se sigue de ella; y así, a veces es causa de pecado, como se ha dicho más atrás[157]. Además, la ignorancia puede pertenecer al pecado original, como dice Hugo de San Víctor[158]. Esto debe con-

---

155 Léase: la voluntad. Cfr. San Agustín, *Enarratio in Psalmum*, 31, 1, n. 4 (PL 36, 259; CCL 38, 227) como aparece en Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 13, ob11.

156 *De malo*, q. 2 a2, a3.

157 *De malo*, q. 3, a. 6.

158 Hugo de San Víctor, *De Sacramentis Christianae Fidei*, I parte, 7, c. 27 (PL 176, 293D). Nació en Sajonia, muy probablemente a principios del siglo XII (entre 1077 y 1101), versado en casi todos los géneros de ciencias, destaca su principal obra *De Sacramentis Christianae Fidei* (cfr. sobre ésta: H. Weisweiler, "Hugos von St. Viktor Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae als frühscholastisches Quellenwerk", *Miscellanea Giovanni Mercati*, II; F. Cavallera, "Les 'De sacramentis' d'Hugues de Saint-Victor: rapports du Dialogue et du Traité", *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1940 (41), pp. 207-210. Además de muchas obras teológicas y místicas, destacan su *Eruditio didascalica, Homiliae*, y también varios opúsculos y obras exegéticas (PL 175-177). Puede consultarse la recopilación hecha en alemán por H. Köster, *Die Heilslehre des*

siderarse así: en el pecado original existe algo formal, a saber, la carencia de la justicia original[159], que pertenece a la voluntad. Y así como a partir de la justicia original, por la cual la voluntad estaba unida a Dios, se producía cierta redundancia de perfección hacia otras facultades –de tal modo que ilustrada la razón por el conocimiento de la verdad, la parte irascible y la concupiscible seguían a la recta razón– así también, al ser suprimida la justicia original de la voluntad, cesa el conocimiento de la verdad en el intelecto, y la rectitud en la parte irascible y la concupiscible; y así la ignorancia y el fomes[160] son lo material en el pecado original, como también el dirigirse a un bien mutable[161] en el pecado actual.

RESPUESTAS

1. La privación de conocimiento y de gracia tienen razón de culpa, según que se les considera simultáneamente por su causa, la cual pertenece al género del acto: pues no actuar y actuar se les considera en un mismo género, según la regla aducida por Agustín.

2-3. Y por esto es patente la solución al segundo y al tercer argumento.

4. La ignorancia, aunque prive de alguna perfección a la razón, no suprime la razón misma por la cual nos distinguimos de los animales, de donde dicho argumento no se sigue.

5. La raíz de cualquier pecado se encuentra en la voluntad, como se ha dicho más arriba[162]; sin embargo, no se sigue de ello que el acto querido no sea pecado. Por lo que tampoco se dice que la ignorancia no sea pecado, aunque la raíz del pecado se encuentre en la voluntad de ignorar.

6. En dicho lugar, Agustín habla del pecado que es cometido por ignorancia. Y este pecado a veces consiste en la sola voluntad del acto, y no en la ignoran-

---

Hugo von St. Viktor Grundlage und Grundzüge, Emsdetten, 1940, pp. 2-7. Acerca de la utilización de sus fuentes, cfr. L. Ott, "Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter", *Divus Thomas*, Friburgo, 1949, pp. 180-200, pp. 293-332; H. Weisweiler, "Die Arbeits-methode Hugos von St. Viktor: Ein Beitrag zum Entstehen seines Hauptwerkes 'De sacramentis'", *Scholastik*, 1949 (20-24), pp. 59-87, pp. 232-267.

[159] San Anselmo, *Liber de Conceptu Virginali et Originali Peccato*, c. 27 (PL 158, 461A; Schmitt II 170) como aparece en Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 82, a. 1, ob1. En realidad es una afirmación de algunos doctores antiguos tomada de las palabras de San Anselmo, como se lee en San Alberto Magno, *In II Sententiarum*, d. 30, a. 3.

[160] Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 30, q. 8.

[161] Cfr. San Agustín, *De libero arbitrio*, I, c. 6, n. 35 (PL 32, 1240; CCL 29, 235; CSEL 74, 35); III, c. 1, n. 1 (PL 32, 1269; CCL 29, 274; CSEL 74, 89).

[162] *De malo*, q. 2, a. 2, a. 3.

cia misma. Pues se ha dicho más arriba[163], que no toda ignorancia, que es causa de pecado, es pecado.

7. La ignorancia absolutamente involuntaria, no es pecado: y por esto es que dice Agustín: "No se te imputa culpa, si ignoras algo contra tu voluntad". Pero al añadir "sino sólo si no te preocupaste de saberlo", da a entender que la ignorancia tiene de pecado la negligencia que le antecede, y que no es otra cosa que el no aplicarse el alma al conocimiento de aquello que debe saber.

8. Nada impide que sea querida naturalmente de suyo, una cosa que sin embargo no queremos por algo que la acompaña. Como cuando alguien quiere naturalmente que sea conservada su integridad corporal, y sin embargo, a veces quiere para sí que su mano viciada le sea cortada, si por ella teme un peligro para todo su cuerpo. Y de modo semejante, el hombre quiere naturalmente el conocimiento, pero en todo caso lo rechaza por la dificultad que se requiere para aprenderlo[164], o para que no sea impedido por el pecado lo que ama: y así la ignorancia es imperada de algún modo por la voluntad.

9. Aunque el que ignora no conozca aquello que ignora, o bien conoce su misma ignorancia, o bien aquello por lo que no se aparta de su ignorancia; y así, la ignorancia puede ser pecado voluntario.

10. Aunque permanezca la ignorancia después de la penitencia, se suprime el pecado de ignorancia.

11. El pecado de ignorancia no consiste en la sola privación del conocimiento, sino en ella y al mismo tiempo, en la causa que la origina, que es la negligencia de aprender; negligencia que, ciertamente, si permaneciera como acto, no se transmitiría como pecado. Sin embargo, existe una ignorancia con la cual nacemos todos, que de algún modo pertenece al pecado original, como se ha dicho en la respuesta.

12. Así como en otros pecados de omisión, alguien no peca continuamente cuando no actúa, sino sólo durante el tiempo en que está obligado a actuar, así también ha de decirse de la ignorancia.

---

163 *De malo*, q. 3, a. 6.

164 En detrimento de las necesidades más vitales.

Artículo 8

Si la ignorancia excusa del pecado o lo disminuye[165]

Parece que no.

Objeciones

1. Aquello que agrava el pecado, no excusa del mismo ni total ni parcialmente. Es así que la ignorancia agrava el pecado; pues sobre aquello de *Romanos* (2, 4): "¿Ignoras que la bondad de Dios, etc.?" dice Ambrosio[166]: "Si lo ignoras, pecas más seriamente"[167]. Luego la ignorancia no excusa del pecado, ni total ni parcialmente[168].

2. En *Decretum*[169] se dice que aquel que colaboró con los herejes, por esto mismo pecó más, porque no supo que ellos estaban en un error. Así, pues, la ignorancia agrava el pecado y no excusa de él.

3. La ignorancia se sigue de la embriaguez. Pero el ebrio que por causa de su embriaguez comete homicidio o cualquier otro pecado, merece una doble maldición, como se dice en el libro III de la *Ethica*[170]. Luego la ignorancia no disminuye, sino que aumenta el pecado.

4. Un pecado añadido a otro pecado lo hace más grave. Pero la ignorancia misma es cierto pecado, como se ha dicho[171]. Luego no disminuye, sino que aumenta el pecado.

5. Lo que se encuentra comúnmente en todo pecado, no disminuye el pecado. Pero la ignorancia se encuentra comúnmente en todo pecado; porque, como se dice en el libro III de la *Ethica*[172], todo hombre malo ignora; lo cual está a

---

[165] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 76, a. 3-4; *In II Sententiarum*, d. 22, q. 2, a. 2; *Quodlibeta*, VIII, q. 6, a. 5; *Super Romanos*, c. 1, lect. 7; *In De divinis nominibus*, c. 4, lect. 22; *In Ethicam*, V, lect. 13; III, lect. 11.

[166] Mejor Pseudo-Ambrosio, pues entre los escritos dudosos de San Ambrosio de Milán, existe cierto comentario ilustre a diez epístolas de San Pablo (*Commentaria in XII Epistolas B. Pauli*), atribuidas a un autor del siglo IV o V d.C.

[167] Más correctamente: *Glosa* de Pedro Lombardo a *Romanos*, 2, 4 (PL 191, 1338D).

[168] Vocablos que aparecen en Alejandro de Hales, *Summa fratris Alexandri*, II-II, n. 324.

[169] *Decretum*, causa 24, q. 1, c. 34 (Friedberg I 979).

[170] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 11, 1113b 31-32, según una antigua traducción (Gauthier 33-34).

[171] En *De malo*, q. 3, a. 7.

[172] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 3, 1110b 28.

tono con lo que se dice en *Proverbios* (14, 22): "Yerran los que maquinan el mal". Luego la ignorancia no disminuye ni excusa el pecado.

EN CONTRA

1. El principal pecado consiste en el desprecio de Dios. Es así que la ignorancia disminuye el desprecio de Dios, o lo suprime totalmente. Luego excusa de pecado total o parcialmente.

SOLUCIÓN

Siendo de la razón de pecado el ser éste voluntario[173], la ignorancia excusa del pecado total o parcialmente, en la medida en que suprime lo voluntario.

Mas debe considerarse que la ignorancia puede suprimir el voluntario que sigue (consecuente), mas no el voluntario que precede (antecedente). Y estando la ignorancia en el intelecto, la relación existente entre ignorancia y voluntariedad puede ser considerada según la relación existente entre intelecto y voluntad, pues el acto del intelecto precede con necesidad al acto de la voluntad, porque el objeto de la voluntad es el bien conocido[174]; y por esto, una vez suprimido el conocimiento intelectual mediante la ignorancia, se suprime el acto de la voluntad, y así se suprime el carácter voluntario en la medida de lo ignorado. Por lo que si en un mismo acto algo es ignorado y algo conocido, el acto puede ser voluntario en aquello que es conocido; sin embargo, siempre es involuntario en aquello que es ignorado, ya sea que se ignore la malignidad del acto, como cuando alguien desconoce que la fornicación es pecado, ciertamente comete fornicación voluntariamente, pero no comete pecado voluntariamente; o bien se ignore una circunstancia del acto, como cuando alguien tiene relaciones con una mujer que cree es la suya cuando en realidad no lo es, en cuyo tiene relaciones con una mujer voluntariamente, pero no tiene relaciones voluntariamente con la que no es su mujer[175].

Y aunque la ignorancia siempre cause lo no voluntario, no siempre causa lo involuntario. Pues lo *no voluntario* se dice por la sola remoción del acto de la voluntad; pero lo *involuntario* se dice por el hecho de que la voluntad contraría aquello que se hace; de donde al involuntario sigue una tristeza, que no siempre sigue a lo no voluntario. En efecto, sucede que algunas veces el que tiene relaciones con la que no es su mujer pero cree que lo es, aunque no quiera actualmente tener relaciones con la que no es su mujer –pues no sabe que ella no es su

---

[173] Cfr. San Agustín, *De vera religione*, c. 14, n. 27 (PL 34, 133; CCL 32, 204; CSEL 77, 20).

[174] Aristóteles, *De anima*, III, 10, 433b 11-12; como aparece en *De malo*, q. 16, a. 3, ob7.

[175] Dicho de otro modo: se le podrá argumentar que tuvo relaciones con una mujer, pero no que cometió adulterio.

mujer– con todo, lo quiere habitualmente, y lo quisiera actualmente si lo supiera; por lo que, cuando descubre después que ella no había sido su mujer, no se entristece, sino que se complace, a no ser que haya cambiado su voluntad[176].

Pero por otra parte, el acto de la voluntad puede preceder al acto del intelecto, como cuando alguien quiere conocerse a sí mismo, y por la misma razón, la ignorancia cabe bajo la voluntad, y se hace voluntaria.

Mas esto sucede de tres modos. *En primer lugar*, ciertamente, cuando alguien quiere ignorar directamente el conocimiento de la salvación, para no tener que apartarse del pecado que ama. Esta es la que se menciona en *Job* (21, 14), de algunos que dijeron a Dios: "Apártate de nosotros, no queremos saber de tus caminos". *En segundo lugar*, la ignorancia se dice voluntaria indirectamente porque no se recurrió al estudio para conocer, y ésta es la ignorancia por negligencia. Pero debido a que no se dice que alguien actúe con negligencia sino cuando omite un deber, no parece haber un obrar negligente cuando alguien no aplica su alma al conocimiento de cualquier cosa, sino sólo cuando no aplica su alma al conocimiento de aquello que debería conocer, ya sea de modo absoluto y en todo momento (por lo que la ignorancia de derecho se reputa como negligencia)[177], o en algún caso, como cuando alguien dispara una flecha en algún lugar donde los hombres acostumbran atravesarse, se le imputa negligencia si no desea saber si alguien pasa en ese momento; y tal ignorancia que sucede por negligencia se juzga voluntaria. *En tercer lugar*, se dice de alguna ignorancia que es voluntaria por accidente, es decir, debido a que alguien quiere directa o indirectamente algo que se sigue del mismo ignorar. *Directamente*, sin duda, como sucede con el ebrio que quiere beber superfluamente vino por el que se priva del uso de razón; e *indirectamente* cuando alguien rechaza resistir los movimientos que surgen de una pasión, los cuales al crecer enormemente, van orillando a la razón a que elija un determinado bien particular. Precisamente por esto se dice que todo malvado es un ignorante[178].

Por tanto, puesto que en moral sabemos que los efectos de las cosas voluntarias son voluntarios, la ignorancia misma es voluntaria en tanto en cuanto se separa de aquello que causa lo no voluntario, y por consiguiente de aquello que excusa de pecado.

Luego cuando alguien quiere ignorar directamente, a fin de no apartarse del pecado mediante el conocimiento, tal ignorancia no excusa del pecado ni total ni parcialmente, sino más bien lo aumenta; pues, por un gran deseo de pecar, puede suceder que alguien quiera padecer la pérdida de ciencia a fin de perma-

---

[176] Su voluntad de tener relaciones.

[177] Cfr. *Decretum*, causa 1, q. 4, c. 12 (Friedberg I 422), así como *Digesto*, 22, 6, 1- 2, 4, 9 (Mommsen 293).

[178] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 3, 1110b 28 como aparece en ob5.

necer unido al pecado libremente. Y cuando alguien quiere ignorar indirectamente puesto que rechaza aprender, o incluso cuando quiere ignorar por accidente, en tanto quiere directa o indirectamente algo que se sigue de la ignorancia, tal ignorancia no causa totalmente lo involuntario en el acto siguiente; puesto que el acto siguiente, por esto mismo que procede de una ignorancia que es voluntaria, es de algún modo voluntario; pero en todo caso, la *ignorancia antecedente* disminuye la razón del voluntario; pues es menor el acto voluntario que procede de tal ignorancia, que si alguien eligiera conscientemente tal acto sin ninguna ignorancia; y por esto, tal ignorancia no excusa del acto siguiente totalmente, pero sí parcialmente. Pero, en todo caso, debe advertirse que también a veces el mismo acto siguiente y la ignorancia antecedente son un solo pecado, como la voluntad y el acto exterior se dicen un solo pecado; por lo que puede suceder que el pecado de ignorancia se agrave por el carácter voluntario más de lo que es excusado al disminuir lo voluntario del acto.

Y si ninguno de los modos antes citados de ignorancia es voluntario, como por ejemplo cuando es *invencible*[179] y cuando existe sin ningún desorden de la voluntad, entonces hace al acto que se sigue de ella totalmente involuntario.

RESPUESTAS

1. Dichas palabras de Ambrosio suelen ser explicadas así[180]: "si lo ignoras, pecas más seriamente", es decir, con gran peligro, porque mientras desconoces que pecas, no buscas el remedio. O habla de la *ignorancia afectada*, por la que alguien quiere ignorar para no apartarse del pecado. O habla de la ignorancia de los beneficios recibidos, pues el que alguien no desee conocer los beneficios percibidos es el máximo grado de ingratitud. O bien se refiere a la ignorancia de los infieles, que es en sí un gravísimo pecado; aunque incluso un pecado cometido por tal ignorancia disminuya, según aquello que afirma el Apóstol en *1 Timoteo* (1, 13): "Fui recibido a misericordia porque lo hacía por ignorancia en mi incredulidad"[181].

2. Dicha autoridad se refiere a la ignorancia de los infieles.

3. El ebrio que comete homicidio merece doble maldición, porque comete dos pecados; y, sin embargo, tratándose del homicidio, peca menos así que si matara sobrio.

---

[179] Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 22, c. 5, n. 1; así como Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, II, tr. 29, c. 1, q. 3 (f. 93 rb).

[180] Alejandro de Hales, *Summa fratris Alexandri*, II-II, n. 323; San Alberto Magno, *In II Sententiarum*, d. 22, a. 9, ad3; San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 22, a. 2, q. 3, ad2.

[181] En esta respuesta aparece casi la misma exposición que aparece en Tomás de Aquino, *Super Romanos*, c. 2, lect. 1.

4. Aun la ignorancia que es pecado, en cuanto es voluntaria, disminuye el carácter voluntario del acto siguiente, y por esto disminuye el pecado siguiente; y puede ser que del siguiente pecado disminuya más su cantidad[182].

5. Tratándose del que peca por hábito y por elección, tal ignorancia es de suyo afectada[183], por lo que no disminuye el pecado. Mas la ignorancia del que peca por pasión, es voluntaria por accidente, como se ha dicho en la respuesta, y disminuye el pecado; pues ésta es un pecado de debilidad[184] por el que disminuye el pecado.

ARTÍCULO 9

Si es posible que alguien peque conscientemente por debilidad[185]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Nadie se dice que puede hacer una cosa por debilidad, si de su voluntad depende el evitarla. Pero de la voluntad de cualquiera que sabe lo que es pecado depende el evitar éste; pues se dice en *Eclesiástico* (15, 16): "Si tu quieres, puedes guardar los mandamientos". Luego, nadie que sabe, peca por debilidad.

2. Nadie que cuenta con un fortísimo auxilio contra el pecado, peca por debilidad. Pero cualquiera que sabe, cuenta con un fortísimo auxilio contra el pecado, a saber, la certeza del conocimiento. Luego nadie que sabe, peca por debilidad.

3. Ninguna potencia puede pasar al acto a no ser según la razón de su objeto; como la facultad visiva no puede ver a no ser lo coloreado. Pero el objeto de la voluntad, en cuyo acto consiste principalmente el pecado, es el bien aprehendido, como se dice en el libro III *De anima*[186]. Luego no puede existir el pecado

---

[182] Es decir, disminuye más la cantidad de ignorancia del siguiente pecado.

[183] Cfr. Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, II, tr. 29, c. 1, q. 3 (f. 93 ra).

[184] San Isidoro de Sevilla, *Sententiarum (De Summo Bono)*, II, c. 17, n. 3 (PL 83, 620A) tomada de San Gregorio Magno, *Moralium libri*, XXV, c. 11, n. 28 (PL 76, 339A). Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 22, c. 4, n. 11.

[185] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 77, a. 2-a. 3; *In Ethicam*, VII, lect. 3.

[186] Aristóteles, *De anima*, III, 10, 433b 11-12.

en el acto de la voluntad, a no ser que exista algún defecto en la aprehensión del bien. Es así que el conocimiento excluye tal defecto. Luego no es posible que alguien que sabe, peque por debilidad.

4. La voluntad no versa sino sobre lo bueno, o sobre un bien aparente: pues el mal es involuntario, como dice Dionisio[187] en *De divinis nominibus*. Pero en cuanto la voluntad versa sobre lo verdadero y lo bueno, no se encuentra en ella pecado. Luego todo pecado está en la voluntad según lo que es un bien aparente y no existente, lo cual no es otra cosa que ignorancia. Luego no puede ser que alguien que sabe, peque por debilidad.

5. Mas podría decirse que aquel que conoce lo universal, puede ignorar una acción particular, y así pecará; como cuando sabe de modo universal que no debe cometerse ninguna fornicación, pero estima que debe fornicarse ahora. Pero en contra, las opiniones que son sobre lo contradictorio son opuestas, como lo prueba el Filósofo[188] en *Perihermeneias*. Mas la universal negativa y la particular afirmativa son contradictorias[189]. Luego, no pudiendo nadie tener al mismo tiempo opiniones opuestas, pues las cosas opuestas no pueden existir al mismo tiempo en la misma cosa[190], parece que no puede haber alguien que opine de modo universal que ninguna fornicación debe cometerse y, al mismo tiempo, pueda opinar de modo particular que ésta debe cometerse.

6. Mas podría decirse que las opiniones que se refieren a afirmaciones contradictorias, son contrarias: mas el conocimiento no es el contrario de la opinión, porque ambos no pertenecen al mismo género. Pero en contra, el conocimiento dista más de la opinión falsa que de la verdadera; pues la opinión está acompañada del miedo a creer en lo contrario[191], no así el conocimiento. Luego si alguien con una opinión falsa no puede tener al mismo tiempo como verdadera la opinión contraria, mucho menos podrá tener como verdadero el conocimiento.

7. Cualquiera que conoce lo universal, y conoce que lo singular está contenido en lo universal, al mismo tiempo que conoce éste conoce lo singular, como se dice en el libro I de *Analytica Posteriora*[192]: como el que sabe que toda mula es estéril, al mismo tiempo que sabe que este animal es mula, sabe que es estéril. Pero aquel que sabe que no debe cometerse ninguna fornicación, a no ser

---

[187] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 32 (PG 3, 732D; Dion. 306).

[188] Aristóteles, *Perihermeneias*, II, 14, 23b 35 ss.

[189] Cfr. Pedro Hispano, *Summulae logicales*, tr. 1, n. 12 (De Rijk 6).

[190] Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 15, 1011b 21.

[191] Cfr. Avicena, *De anima*, V, c. 1 (f. 22 vb; Van Riet 79); Isaac Hebreo, *Liber de diffinicionibus* (Muckle 340).

[192] Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I, 2, 71a 17-21.

además que supiera que este acto concreto es fornicación, no se consideraría que peca con conocimiento de causa, sino por ignorancia. Luego, si no peca por ignorancia, no sólo conoce de modo universal, sino también de modo particular.

8. Las voces son signos de lo inteligido, como dice el Filósofo[193]. Pero aquel que en acto elige fornicar, si fuera interrogado, respondería que ello es pecado, y que no debe hacerse. Luego no es verdad que ignore lo particular, mas sepa lo universal, como se decía[194].

9. Dice Agustín[195], en *De civitate Dei*, que la vergüenza extingue la concupiscencia. Mas la vergüenza nace del conocimiento. Y la debilidad del alma corresponde principalmente a la concupiscencia. Luego el conocimiento suprime el pecado que procede de la debilidad. Luego no es posible que alguien que sabe, peque por debilidad.

10. Se dice que conoce el pecado aquel que sabe que es pecado lo que hace. Pero la razón de pecado consiste en la ofensa a Dios. Y meditar en la ofensa a Dios, reprime la concupiscencia, según aquello de *Salmos* (118, 120): "Se estremece mi carne por temor a ti, y temo tus juicios". Luego el conocimiento impide el pecado que procede de la debilidad de la concupiscencia; y así se concluye lo mismo que antes.

11. Beda[196] considera la debilidad como una de las cuatro heridas que se siguen del pecado; y así tiene razón de pena. Pero la pena no es causa de pecado, sino que más bien se ordena a corregir los pecados. Luego el pecado del que sabe, no puede ser de debilidad.

12. La debilidad del alma se considera una de las pasiones de la parte sensitiva. Mas el pecado consiste en el consentimiento de la voluntad, que está en la parte intelectiva. Y la causa conviene que esté unida a su efecto, pues toda acción se produce por contacto[197] entre ambas. Luego la debilidad no puede ser causa de pecado.

13. El principio activo más próximo a lo pasivo, inmuta más a éste que un principio activo más remoto. Pero el consentimiento, estando en el intelecto, está más próximo a la voluntad que la debilidad o la pasión, la cual se encuentra por la parte inferior que se une a la carne, según aquello de *Mateo* (26, 41): "El

---

193 Aristóteles, *Perihermeneias*, I, 2, 16a 3-4; como aparece en Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 2, a. 1.

194 *De malo*, q. 3, a. 9, ob5.

195 San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 20 (PL 41, 428; CCL 48, 442; CSEL 40-2, 44).

196 Opinión comúnmente atribuida a San Beda el Venerable: Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 85, a. 3, sc.

197 Aristóteles, *De generatione et corruptione*, I, 6, 322b 22; como se dice en *De malo*, q. 16, a. 10, ob3.

espíritu está pronto pero la carne es débil". Luego no parece posible que alguien que actúa contra la conciencia, peque por debilidad.

14. La parte superior del alma, en la que está el intelecto y la voluntad, gobierna las partes inferiores del alma, en las que existen las pasiones, a saber, el irascible y el concupiscible, y además a los miembros del cuerpo. Pero un defecto existente en los miembros del cuerpo no modifica el gobierno de la voluntad, sino la sola ejecución de su acto. Luego tampoco un defecto que procede de parte del irascible y del concupiscible según la debilidad de las pasiones, modifica el gobierno de la voluntad. Es así que el pecado descansa en el gobierno de la voluntad. Luego ningún pecado procede de la debilidad.

15. Por las pasiones no merecemos ni desmerecemos. Pero el demérito mismo es pecado. Luego ningún pecado procede de la pasión, que es una debilidad del alma.

EN CONTRA

1. Dice Isidoro[198] en el libro *De summo bono*, que algunos pecados se cometen por debilidad.

2. Dice el Apóstol en *Romanos* (7, 5): "Las pasiones de los pecados, vigorizadas por la ley, obraban en mis miembros, y producían frutos de muerte". Mas el pecado es lo que produce frutos de muerte, según aquello de *Romanos* (6, 23): "La muerte es la soldada del pecado". Luego algunos pecados cometidos proceden de las pasiones por debilidad del alma.

SOLUCIÓN

Es una opinión comúnmente extendida[199] que algunos pecados se cometen por debilidad, y que estos pecados no se distinguirían de los pecados de ignorancia si no sucediera que alguno peca conscientemente por debilidad[200]. Y por esto debe concederse que es posible que alguien peque conscientemente por debilidad.

Para aclarar mejor esto es conveniente considerar *en primer lugar*, qué entendemos con el nombre de *debilidad*. Y el sentido de ésta debe tomarse de su

---

[198] San Isidoro de Sevilla, *Sententiarum (De Summo Bono)*, II, c. 17, n. 3 (PL 83, 620A), citado por San Gregorio Magno, *Moralium libri*, XXV, c. 11, n. 28 (PL 76, 339A). Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 22, c. 4, n. 11.

[199] San Isidoro de Sevilla, *Sententiarum (De Summo Bono)*, II, c. 17, n. 3 (PL 83, 620A).

[200] Es así que esto sucede: luego se distinguen los pecados por ignorancia, y los pecados por debilidad.

semejanza con la enfermedad del cuerpo[201]. Y existe un cuerpo enfermo, cuando algún humor no se sujeta a la facultad que rige todo el cuerpo; como cuando algún humor se excede en calor o en frío o en algo de este tipo[202]. Y así como existe cierta facultad que rige el cuerpo, así también la razón rige todas las afecciones interiores: de donde, cuando alguna afección no es medida según el régimen de la razón, sino que se aparta de ésta o la excede, se dice que existe una debilidad del alma; y esto sucede principalmente según las afecciones del apetito sensitivo llamadas *pasiones*, como la ira, la concupiscencia y las de este tipo. Por lo que los antiguos llamaban a las pasiones de este tipo enfermedades del alma, como dice Agustín[203] en *De civitate Dei*. Luego, cuando el hombre actúa por debilidad, se dice que actúa por alguna pasión, como por ira, temor, concupiscencia o alguna de este tipo. Pero Sócrates, como dice Aristóteles[204] en la *Ethica*, considerando la firmeza y certidumbre del conocimiento, supuso que éste no puede ser desbordado por la pasión, de tal modo que ningún hombre por su pasión puede hacer algo contra el conocimiento; y a todas las virtudes les llamaba[205] conocimientos, y a todos los vicios o pecados los llamaba ignorancias[206]: de lo cual se seguía que nadie que sabe [lo que es pecado] peca por debilidad; lo cual es manifiestamente contrario a lo que experimentamos cada día.

Y por esto debe considerarse que se puede poseer el conocimiento de muchos modos. *De un primer modo*, universalmente; y *de un segundo modo*, particularmente; y también *de un primer modo,* habitualmente, y *de un segundo modo*, actualmente. *En primer lugar*, ciertamente, puede suceder que por una pasión, lo que se conoce habitualmente, no se conozca actualmente. Pues es manifiesto que en cualquier momento que una potencia tiende a su acto[207], otra potencia está impedida de su acto o se aparta totalmente de éste; como cuando alguien tiende a escuchar algo, no percibe al hombre que va pasando. Y esto sucede porque todas las potencias radican en un alma cuya intención es ordenar cada potencia hacia su acto: y así, cuando el alma se ordena fuertemente al acto de una potencia disminuye su ordenación al acto de otra. Así, por ejemplo, cuando existe una fuerte concupiscencia o ira, a uno le está impedido atender al conocimiento.

---

[201] No en vano la palabra latina *infirmitas* significa al mismo tiempo debilidad y enfermedad.

[202] Cfr. Definición de *salud* propuesta por Averroes, *In Metaphysicam*, V, com. 25 (VIII, 133H); Moisés Maimónides, *Doctor Perplexorum*, III, c. 11 (Justiniani, f. 75 v).

[203] San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 7, n. 12 (PL 41, 411; CCL 48, 423; CSEL 40-2, 14).

[204] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 2, 1145b 21-27.

[205] Sócrates, como lo refiere Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 11, 1144b 29-30.

[206] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 11, 1145b 21-27.

[207] Cfr. Avicena, *De anima*, IV, c. 2 (f. 18 ra 13; Van Riet 14).

En segundo lugar, debe considerarse que las pasiones, toda vez que existen en el apetito sensitivo, versan sobre cosas particulares: pues el hombre desea este placer, como también siente esta cosa dulce. Mas el conocimiento existe universalmente; y sin embargo, el conocimiento universal no es principio de ningún acto, a no ser que se aplique a uno particular, pues los actos son sobre cosas particulares[208]. Luego cuando existe una pasión fuerte sobre algo particular, repele al movimiento contrario del conocimiento sobre ese mismo particular, no sólo apartando de la consideración que realiza el conocimiento, como se ha dicho, sino también destruyéndolo por vía de contrariedad; y así, aquel que se encuentra bajo una fuerte pasión, aunque considera de algún modo lo universal, está impedida su consideración de lo particular.

En tercer lugar, debe considerarse que por algún cambio corporal, el uso de la razón queda suspendido, de modo que no se atiende a nada totalmente, o no puede atenderse a algo libremente, como sucede con los que duermen y con los frenéticos. Y por las pasiones se produce un cambio sobre el cuerpo[209], de tal modo que a veces algunos, debido a la ira, la concupiscencia o alguna pasión de este tipo, han caído en la locura. Y por esto cuando las pasiones de este tipo son fuertes, por el mismo cambio corporal, atan la razón en cierta forma para que no tenga juicio libre acerca de las cosas particulares que ha de hacer. Y así nada impide que alguien que conozca por hábito y en general peque por debilidad.

RESPUESTAS

1. De la voluntad del hombre depende evitar el pecado; pero suspendido el uso de razón, la voluntad se debilita mediante la pasión, de modo que no quiere ya de un modo perfecto, como se ha dicho[210].

2. El conocimiento, aunque de suyo es certísimo, no obstante, como se ha dicho[211], es impedido por la pasión en lo particular, de modo que no pueda ser auxilio contra el pecado.

3. La voluntad es movida según la exigencia del bien aprehendido; pero algunas veces la pasión impide que este particular apetecible sea aprehendido como bien, según un juicio de razón, como se ha dicho[212].

---

[208] Aristóteles, *Metaphysica*, I, 1, 981a 16; como aparece en Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, V, lect. 3.

[209] Aristóteles, *De generatione et corruptione*, I, 10, 319b 33; como aparece en Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 1, sol1.

[210] En la solución.

[211] En la solución.

[212] En la solución.

4. La voluntad siempre tiende hacia algo bajo la razón de bien. Pero el que algún bien aparezca como no bueno, ciertamente sucede a veces debido a que el juicio de la razón es perverso aun sobre lo universal; y entonces es pecado por ignorancia; pero a veces ello sucede debido a que está impedido de atender a lo particular por causa de una pasión, y entonces es pecado por debilidad.

5. No puede suceder que alguien tenga al mismo tiempo el conocimiento u opinión verdadera de lo universal afirmativo actualmente, y una opinión falsa de lo particular negativo, o viceversa; pero bien puede suceder que alguien tenga habitualmente conocimiento u opinión verdadera de uno de los contrarios, y una opinión falsa de otro actualmente; pues el acto no es contrario al hábito sino al acto.

6. Y por esto es patente la solución al sexto argumento.

7. Siendo el acto de pecado y de virtud según la elección; siendo la elección un apetito que supone una previa deliberación[213], y siendo la deliberación cierta indagación[214], es necesario que en cualquier acto de virtud o de pecado exista cierta deducción cuasi silogística. Pero en todo caso, el templado elabora silogismos de un modo, y el intemperante de otro modo; de un modo el continente, y de otro modo el incontinente. Pues el *templado* se mueve sólo según el juicio de la razón, por lo que se sirve de un silogismo de tres proposiciones como el siguiente: *Ninguna fornicación debe cometerse. Es así que este acto es fornicación, luego este acto no debe hacerse.* En cambio, el *intemperante* sigue totalmente a la concupiscencia, y por ello se sirve de un silogismo de tres proposiciones como éste: *Todo lo placentero debe disfrutarse. Es así que este acto es placentero, luego este acto debe hacerse.* Pero tanto el continente como el incontinente se mueven de dos modos: *según la razón*, ciertamente, para evitar el pecado; pero *según la concupiscencia* para cometerlo; pero en el continente vence el juicio de la razón, mas en el incontinente vence el movimiento de la concupiscencia. Por lo que ambos se sirven de un silogismo de cuatro proposiciones[215], pero para llegar a conclusiones contrarias. Pues el *continente* razona así: *Ningún pecado debe cometerse.* Y esto lo propone según un juicio de razón; pero versa según un movimiento de la concupiscencia, tratándose del corazón de aquel para quien todo lo placentero debe seguirse; pero debido a que en ello vence el juicio de la razón, asume y concluye bajo el primero: *Esto es pecado, luego no debe hacerse.* En cambio, el *incontinente*, en quien vence el movimiento de la concupiscencia, asume y concluye bajo lo segundo: *Esto es placentero, luego debe hacerse*; y tal es propiamente el que peca por debilidad. Y

---

213 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 6, 112a 14-15; como aparece en *De malo*, q. 6, a. 1, sc.

214 Cfr. San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 22 (PG 94, 945B; Bt. 137).

215 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 3 1147a, 23-26; como aparece en Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 77, a. 2, ad4.

por esto es patente que, aunque conozca de modo universal, con todo no conoce de modo universal; pues no lo asume según la razón, sino según la concupiscencia.

8. Como dice el Filósofo[216] en la *Ethica*, así como el ebrio profiere algunas palabras, que sin embargo, no entiende en su interior, así también aquel que es vencido por una pasión, aunque exteriormente diga con su boca que este acto concreto debe evitarse, no obstante, en su corazón juzga que ello debe hacerse; por lo que exteriormente dice una, y exteriormente siente otra.

9. Ciertamente el conocimiento vence a la concupiscencia a veces, o bien suscitando la vergüenza, o bien suscitando el temor a ofender a Dios; pero nada impide que a veces la pasión venza al conocimiento en lo particular.

10. Por lo que es patente la solución al décimo argumento.

11. De la consideración de toda pena, uno se aparta del pecado: pero en cuanto que ya se ha producido, no toda pena aparta del pecado. Pues la privación de gracia es cierta pena, y sin embargo no por ello alguien se aparta del pecado por el que es privado de la gracia, sino que de la consideración de la misma, aquél se priva de la gracia si peca; y de modo semejante debe decirse de la ignorancia.

12. El consentimiento de un acto, ciertamente pertenece al apetito intelectivo, pero en todo caso, no se produce sin aplicación a lo particular; en lo cual pueden muchísimo las pasiones del alma; y por esto, mediante las pasiones el consentimiento es a veces modificado.

13. La razón está más próxima a la voluntad que la pasión, pero la pasión está más próxima al bien particular apetecible, que la razón universal.

14. El alma gobierna al cuerpo como a un siervo, que no puede resistirse al imperio de su señor; pero la razón gobierna a la parte irascible y la concupiscible –como dice el Filósofo[217] en la *Politica*– con un dominio político y real, que es el que corresponde a los libres; y por ello la parte irascible y la concupiscible también pueden oponerse al imperio de la razón, como también los ciudadanos libres se oponen a veces al gobierno de su rey.

15. Las pasiones, ni las merecemos, ni las desmerecemos, como si en ellas radicara principalmente el mérito o el demérito; pero en todo caso pueden ayudar a merecer o a desmerecer, o bien impedirlo.

---

216 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 3, 1147a 10-b 19.

217 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 3, 1254b 5-6.

Artículo 10

Si los pecados que se cometen por debilidad se imputan al hombre como culpa mortal[218]

Parece que no.

Objeciones

1. Nada que el hombre no haga voluntariamente se le imputa como culpa mortal. Es así que los pecados que se cometen por debilidad, no los comete el hombre voluntariamente, pues de ellos dice el Apóstol en *Gálatas* (5, 17): "Porque la carne tiene tendencias contrarias a las del espíritu [...] a fin de que no hagáis lo que queréis". Luego los pecados de este tipo no se imputan al hombre como culpa mortal.

2. Ninguna capacidad pasiva puede operar a no ser en cuanto que es movida por su principio activo. Pero a la razón corresponde por naturaleza mover a la voluntad. Luego si el juicio de la razón fuese impedido por una pasión, parece que no está en poder de la voluntad evitar el pecado. Luego no se le imputa como culpa mortal.

3. Una pasión del alma impide el uso de la razón y la voluntad más que una pasión del cuerpo[219]. Pero una pasión corporal excusa totalmente de culpa por aquello que se comete desordenadamente, como es patente tratándose de aquello que realizan los que duermen y los frenéticos. Luego una pasión del alma con mayor razón excusa de culpa.

4. Mas podría decirse que la pasión del alma es voluntaria, mas la pasión del cuerpo no es voluntaria. Pero en contra, el efecto no es mejor que la causa. Es así que la pasión, por ser voluntaria, no tiene razón de culpa mortal, sino sólo venial. Luego tampoco por ella puede ser causado un pecado mortal.

5. El pecado no es agravado por un evento[220] hasta lo infinito, es decir, de modo que el que de suyo era venial, por causa del suceso se haga mortal. Pero la pasión misma, si no se siguiera de una mala elección, no sería pecado mortal. Luego, debido a que se sigue de una mala elección, el hombre no incurre en

---

[218] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 77, a. 7.

[219] Cfr. San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 22 (PG 94, 940C; Bt. 132) y Nemesio, *De natura hominis*, c. 18 (PG 40, 677B; Verbeke 90) como aparece en Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 31, a. 3.

[220] Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 21, q. 2, a. 3, ad5; *De malo*, q. 7, a. 1, sol.

culpa de pecado mortal; y así los pecados que se cometen por debilidad, no son mortales.

En contra

1. Dice el Apóstol en *Romanos* (7, 5): "Las pasiones de los pecados, vigorizadas por la ley, obraban en nuestros miembros y producían frutos de muerte". Pero nada produce frutos de muerte sino el pecado mortal. Luego los pecados que se cometen por una pasión o por debilidad, pueden ser mortales.

Solución

Cuando alguien comete adulterio por debilidad o por pasión, y muchos crímenes y delitos[221], como el que cometió Pedro cuando negó a Cristo[222] por temor, no debe existir duda de que los pecados perpetrados por debilidad, algunas veces son mortales.

Para mayor evidencia de esto, debe decirse que la necesidad que procede de la suposición de algo que subyace a la voluntad, no suprime la razón de pecado mortal. Como cuando una espada es encajada a alguien en sus miembros vitales, es necesario que muera, pero la acción de encajar el cuchillo es voluntaria: por lo que la muerte de aquel que es atravesado con el cuchillo se imputa al apuñalante como culpa mortal. De modo semejante debe decirse a lo propuesto: en efecto, supuesto que la razón esté amordazada por una pasión, es necesario que ello se siga de una elección perversa, pero está en poder de la voluntad repeler dicho amordazamiento de la razón. Pues se ha dicho[223] que la razón es amordazada debido a que la intención del alma se dirige vehementemente al acto del apetito sensitivo; por lo que deja de considerar, de modo particular, lo que habitualmente conoce de modo universal. Mas dirigir su intención hacia algo o no dirigirla está en poder de la voluntad, por lo que está en poder de la voluntad el impedir el amordazamiento de la razón. Por consiguiente, el acto que procede de tal amordazamiento es voluntario, de donde no está excusado, incluso de una culpa mortal.

Pero, si se presentara el amordazamiento de la razón, de tal modo que no estuviese en poder de la voluntad remover un amordazamiento de este tipo, como cuando por alguna pasión del alma alguien se vuelve loco, no se le imputaría ninguna culpa a aquel que cometiera cualquier cosa, como tampoco los demás actos cometidos por él, a no ser, quizás, en cuanto que el principio de tal pasión

---

221 Cfr. San Agustín, *De Doctrina Christiana*, III, c. 10, n. 16 (PL 34, 72; CCL 32, 87; CSEL 80, 89).

222 Cfr. *Mateo*, 28, 70-72; *Marcos*, 14, 68-70; *Lucas*, 22, 57-60; *Juan*, 18, 25-27.

223 *De malo*, q. 3, a. 9.

fuese voluntario: pues la voluntad habría podido impedir desde el principio que la pasión llegara a tanto, así como el homicidio cometido por embriaguez se imputa a un hombre como culpa, pues el principio de la embriaguez fue voluntario.

RESPUESTAS

1. Aquello que el hombre hace cuando su razón está atenazada por una pasión, no quiere cumplirlo cuando está libre de tal pasión; pero cuando la pasión mantiene atada a la razón, la pasión lo induce a quererlo.

2. La voluntad no sólo es movida por aquello que la razón aprehende, mientras se encuentra atada a una pasión, sino que también está en su voluntad el poder deshacer el nudo que la pasión ha impuesto a la razón, como se ha dicho[224]; y, en vista de ello, lo que hace se le imputa como culpa.

3. Remover una pasión corporal no está en su voluntad como lo está remover una pasión del alma; pues la naturaleza corporal no obedece a la voluntad racional, como el apetito sensitivo; y por esto no estamos ante casos semejantes.

4. Lo que no es pecado mortal de suyo, puede que lo sea en cierto caso; así como no dar limosna a un pobre que muere de hambre es pecado mortal; pero ello no sería pecado mortal si no se da en otros casos. Y de modo semejante, tratándose de nuestra cuestión, no querer rechazar alguna pasión, aunque de suyo no sea pecado mortal, en este caso cuando se tiende a consentir el pecado mortal, hay pecado mortal.

5. Un evento con consecuencias en el futuro y que no es previsible, no agrava el pecado hasta lo infinito; pero un evento concomitante al pecado y previsible puede agravarlo hasta lo infinito, de tal modo que sea pecado mortal lo que en otros casos no sería. Así, disparar una flecha no es pecado mortal, pero disparar una flecha matando a un hombre es pecado mortal; y de modo semejante, el no rechazar la pasión que inclina hacia un pecado mortal no se produce sin pecado mortal.

[224] En la solución.

ARTÍCULO 11
Si la debilidad alivia o agrava el pecado[225]

Y parece que lo agrava.

OBJECIONES

1. Así como se encuentra una buena pasión con respecto al mérito, así también se encuentra una mala pasión con respecto al pecado. Pero una buena pasión aumenta el mérito, pues es más laudable y meritorio que alguien haga una limosna por compasión de misericordia que sin misericordia, como se desprende de lo que dice Agustín[226] en *De civitate Dei*. Luego también hacer un pecado con pasión es más vituperable y más pecado. Pero pecar por pasión es pecar por debilidad, como se ha dicho[227]. Luego la debilidad agrava el pecado.

2. Siendo todo pecado por lujuria, como dice Agustín[228], cuanto mayor es la lujuria por la que alguien peca, tanto más parece que peca. Pero la lujuria es cierta pasión del alma y debilidad. Luego la debilidad agrava el pecado.

3. Al aumentar la causa aumenta el efecto, así como de un mayor calor se sigue una mayor calefacción. Luego si la debilidad es causa de pecado, se sigue que una mayor debilidad es causa de un mayor pecado; y así la debilidad agrava el pecado.

EN CONTRA

1. Aquello por causa de lo cual el pecado se vuelve remisible, no agrava el pecado, sino lo disminuye. Pero se dice que un pecado es más remisible por causa de la debilidad[229]. Luego la debilidad no agrava el pecado sino lo disminuye.

---

225 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 77, a. 6.

226 San Agustín, *De civitate Dei*, IX, c. 5 (PL 41, 261; CCL 47, 254; CSEL 40-1, 415).

227 *De malo*, q. 3, a. 9.

228 San Agustín, *De libero arbitrio*, I, c. 3, n. 8 (PL 32, 1225; CCL 29, 215; CSEL 74, 9).

229 Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 43, c. 1, n. 11.

SOLUCIÓN

Pecar por debilidad es pecar por una pasión, como se ha dicho[230]. Mas la pasión del apetito sensitivo se encuentra de dos modos con respecto a la voluntad: de un modo, como lo precedente; y de otro modo, como lo consecuente[231].

Ciertamente, como lo precedente, como cuando por causa de una pasión la voluntad se inclina a querer algo; y así la pasión disminuye la razón de mérito y de demérito, pues el mérito y el demérito consisten en una elección de la razón precedente. Mas la pasión obnubila e incluso suspende el juicio de la razón. Y cuanto más puro haya sido el juicio de la razón, tanto más perspicaz es la elección para merecer o desmerecer. Por lo que el que se decide a hacer el bien por el juicio de la razón, opera más encomiablemente que aquel que se decide a hacer eso mismo por la sola pasión de su alma; pues, en este último caso, puede a veces equivocarse al compadecerse indebidamente; y de modo semejante, aquel que se decide a pecar por una deliberación de la razón, peca más que aquel que se decide a pecar por la sola pasión del alma.

Mas una pasión se considera como lo consecuente, cuando por un fuerte movimiento de la voluntad, el apetito inferior se inclina hacia una pasión; y así la pasión se añade al mérito o al demérito, pues la pasión es signo de que el movimiento de la voluntad es más fuerte; y de este modo, es verdad que aquel que hace una limosna con mayor compasión, es digno de más mérito, y el que comete un pecado con mayor lujuria, peca más; pues esto es signo de que el movimiento de la voluntad es más fuerte. Pero esto no es pecar o hacer el bien por pasión, sino más bien padecer por elección de un bien o de un mal.

1-2. De donde, es patente la respuesta al primero y al segundo argumento.

3. Está en la naturaleza del pecado que sea voluntario. Y voluntario se dice de aquello cuyo principio está en el mismo agente[232]; y por ello, cuanto más aumenta el principio interior, tanto más grave se hace el pecado; y cuanto más aumenta el principio exterior, tanto más leve es el pecado. Mas la pasión es principio extrínseco de la voluntad; y el movimiento de la voluntad es principio intrínseco; y por esto, cuanto más fuerte sea el movimiento de la voluntad hacia el pecado, tanto mayor es el pecado; pero cuanto más fuerte sea la pasión que nos induce a pecar, tanto menos grave es el pecado.

---

[230] *De malo*, q. 3, a. 9.

[231] Lo consecuente y lo precedente a la voluntad.

[232] Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 4, 1111a 22-23.

ARTÍCULO 12

Si alguien puede pecar por malicia o con conocimiento cierto de causa[233]

Parece que no.

OBJECIONES

1. El hombre tiende a aquello que hace con un conocimiento cierto. Pero según lo que dice Dionisio[234], en *De divinis nominibus*, nadie que obra hace el mal. Luego nadie hace el mal con conocimiento cierto.

2. Ninguna potencia puede ser movida a no ser en su objeto. Pero el objeto de la voluntad es el bien aprehendido[235]. Luego nadie puede querer lo que sabe que es malo; y así, nadie puede pecar con conocimiento cierto.

3. Mas podría decirse que la voluntad tiende a algún bien al cual se une el mal, y en vista de ello se dice que tiende al mal. Pero en contra, las cosas que no están separadas según la cosa, pueden ser separadas según un acto del alma, tanto según el intelecto como según el afecto; pues podemos entender lo redondo sin materia sensible; y alguien quiere ser abad sin ser monje. Luego aunque el mal esté unido a algún bien, con todo no es necesario que la voluntad tienda hacia el mal por tender al bien al cual está unido el mal.

4. La denominación no se toma de aquello que es accidentalmente, sino de aquello que compete a la cosa en sí misma, pues se juzga a la cosa según esto. Pero a causa de que alguien quiere una cosa en sí misma, no se dice que quiere aquello que está unido a ella, sino accidentalmente; así como el que ama el vino por ser dulce, no ama el vino sino por accidente[236]; y así, el que quiere un bien al cual se une un mal, no quiere dicho mal, sino accidentalmente. Luego no debe decirse que peca por malicia, como queriendo el mal.

---

[233] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 78, a. 1; *In II Sententiarum*, d. 43, a. 1. Además, cfr. San Isidoro de Sevilla, *Sententiarum (De Summo Bono)*, II, c. 17, n. 3 (PL 83, 620A), tomado de San Gregorio Magno, *Moralium libri*, XXV, c. 11, n. 28 (PL 76, 339A). Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 22, c. 4, n. 11.

[234] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 19 (PG 3, 716; Dion. 236); n. 31 (PG 3, 732B; Dion. 304).

[235] Aristóteles, *De anima*, III, 10, 433b 11-12; así como *De malo*, q. 16, a. 3, ob7.

[236] Ejemplo tomado de Aristóteles, *Topica*, II, 3, 111a 4; como aparece en Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 4, sc.

5. Todo el que peca por debilidad, quiere el mal que está unido a algún bien. Luego, si por causa de esto se dice que alguien peca por malicia, se seguiría también que aquel que peca por debilidad, peca por malicia: lo cual es patente que es falso.

6. Mas podría decirse que la voluntad de aquel que peca por malicia se mueve por sí hacia el mal del modo antes dicho; mas no la voluntad de aquel que peca por debilidad, sino como movida por la pasión. Pero en contra, moverse por sí hacia algo es inclinarse hacia ello según su forma y naturaleza, así como lo pesado se mueve por sí hacia abajo[237]. Pero la voluntad por su forma y naturaleza no se inclina hacia el mal, sino más bien hacia el bien. Luego la voluntad no puede tender por sí misma hacia el mal; y así nadie pecará por malicia.

7. Puesto que la voluntad tiende por sí hacia el bien según la razón común de bien, es necesario que tienda inclinada hacia las diferencias del bien, por alguna otra cosa determinante. Mas son diferencias del bien, el bien verdadero y el bien aparente. Y la voluntad tiende al bien verdadero por un juicio de la razón. Luego hacia el bien aparente, al cual se une el mal, no tiende inclinada por sí, sino por alguna otra cosa. Luego nadie peca por malicia.

8. La malicia se toma a veces por la culpa, según que se opone a la virtud; pero a veces se toma por la pena, como afirma Beda[238] al decir que existen cuatro modos de contraer el pecado: la ignorancia, la debilidad, la malicia y la concupiscencia. Pero no puede decirse que alguien peca por malicia si se toma la malicia por la culpa, pues así sería una misma cosa causa de sí misma[239], es decir, la malicia sería causa de la malicia; ni tampoco según que se toma la malicia por pena, pues toda pena pertenece a la razón de debilidad, y así pecar por malicia sería pecar por debilidad, lo cual es inconveniente. Luego nadie peca por malicia.

9. Sucede a veces que alguien comete algún pecado levísimo deliberadamente, como al decir palabras ociosas o mentiras jocosas. Pero los pecados cometidos por malicia son los más graves[240]. Luego pecar deliberadamente no es pecar por malicia.

10. Dice Dionisio[241] en *De divinis nominibus*, que el bien es principio y fin de cualquier acción. Pero aquello por lo que alguien peca, o bien es un principio

---

[237] Cfr. Aristóteles, *Physica*, II, 15, 200a 2.

[238] Afirmación comúnmente atribuida a San Beda el Venerable. Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 85, a. 3, sc.

[239] Cfr. Alano de Lila, *De Arte seu Articulis Catholicae Fidei Libri quinque*, I, reg. 8 (PL 210, 600A).

[240] Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 43, a lo largo de la misma.

[241] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 31 (PG 3, 732B; Dion. 303-304).

interno que inclina hacia el pecado, como el hábito, la pasión o algo de este tipo; o bien es el fin que se intenta alcanzar. Luego nadie peca por malicia.

11. Si alguien peca por malicia, ello parece que pertenece principalmente a aquel que elige pecar. Pero según Damasceno, todo pecado procede por una elección[242]. Luego todo pecado sería por malicia.

12. La malicia se opone a la virtud, y así, siendo la virtud un hábito, la malicia también es hábito, pues los contrarios pertenecen al mismo género[243]. Pero algunos hábitos de las virtudes residen en el irascible y el concupiscible, como dice el Filósofo[244] en la *Ethica*, refiriéndose a la templanza y a la fortaleza, que pertenecen a las partes irracionales. Mas la elección no pertenece a estas partes del alma al libre albedrío. Luego el pecado que se comete por elección no debe decirse que procede por malicia.

13. Aquel que peca por malicia, parece que quiere esto mismo que es pecar y actuar mal. Pero esto no puede suceder, pues la sindéresis, que siempre rechaza lo malo, nunca se extingue[245]. Luego nadie peca por malicia.

EN CONTRA

1. Se dice en *Job* (34, 27): "se apartaron de Dios deliberadamente y no quisieron entender sus caminos". Pero apartarse de Dios es pecar. Luego algunos pecan deliberadamente, lo cual es pecar por malicia.

2. Dice Agustín[246] en las *Confessiones*, que cuando robaba las frutas, no amaba las frutas mismas, sino lo cometido por él, a saber, el robo mismo. Pero amar el mal mismo, es pecar por malicia. Luego alguien peca por malicia.

3. La envidia es cierta malicia. Pero algunos pecan por envidia. Luego algunos pecan por malicia.

SOLUCIÓN

Como dice el Filósofo[247] en la *Ethica*, algunos supusieron que nadie es malo voluntariamente; contra los cuales, ahí mismo dice el Filósofo[248] que es contradictorio decir que alguien quiere cometer el adulterio pero no quiere ser malo. La razón de esto es que se dice que algo es voluntario, no sólo si la voluntad se

---

242 Más correctamente, según Nemesio, *De natura hominis*, c. 40 (PG 40, 769B; Verbeke 147).

243 Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, X, 10, 1058a 10-11; *Topica*, IV, 3, 123b 3.

244 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 19, 1117b 23-24.

245 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 16, a. 3.

246 San Agustín, *Confessiones*, II, c. 6, n. 12 (PL 32, 680; CSEL 33, 38).

247 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 11, 1113b 14-15.

248 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 12, 1114a 11.

inclina hacia ello de modo primero y principal como a su fin, sino también si se inclina hacia ello para alcanzar su fin: así como también el enfermo no sólo quiere alcanzar la salud, sino también quiere beber la medicina amarga que a otros no gustaría, a fin de alcanzar la salud; y de modo semejante, el comerciante arroja su mercancía al mar voluntariamente, para que no perezca la nave[249].

Por tanto, si sucediera que alguien quiere disfrutar de algún placer (como el adulterio o cualquier otra cosa igualmente apetecible) por el que no está exento de incurrir en la deformidad del pecado, y él mismo capta que tal deformidad viene unida a aquello bueno que quiere, en realidad no sólo quiere el bien querido principalmente sino también la misma deformidad, que prefiere soportar con tal de no ser privado del bien deseado. Por tanto, el adúltero quiere el placer de modo principal pero también la deformidad de modo secundario. Y Agustín[250] en el libro *De Sermone Domini in monte*, pone un ejemplo semejante: uno soporta voluntariamente la dura esclavitud de su patrono, por el amor que siente hacia la esclava.

Pero el que alguien quiera algún bien mudable al cual está unido el apartarse de un bien inmutable, puede suceder de dos modos: *de un modo*, porque desconoce que el bien mudable va unido a dicho apartarse, y en tal caso se dice que peca por ignorancia; *y de otro modo*, por alguna cosa que inclina interiormente la voluntad hacia dicho bien. Mas se encuentra que algo se inclina hacia otra cosa distinta de él de dos maneras: *de un modo*, en cuanto movido por otra cosa, como cuando una piedra es arrojada hacia arriba; y *de otro modo*, mediante su propia forma[251]; y entonces se inclina por sí mismo hacia aquello, como cuando una piedra cae hacia abajo.

Y de modo semejante, la voluntad se inclina hacia un bien mudable, al cual se une la fealdad del pecado: a veces, por alguna pasión, y entonces se dice que se peca *por debilidad*, como se ha dicho más arriba[252]; y otras veces por algún hábito, cuando tiene la costumbre de inclinarse hacia tal bien por hábito y naturaleza; y entonces se inclina hacia él por un movimiento propio sin alguna pasión; y esto es *pecar por elección, deliberadamente, con conocimiento cierto de causa* o *por malicia*.

---

[249] Ejemplo tomado de Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 1, 1110a 8-11.

[250] San Agustín, *De Sermone Domini in monte*, c. 14, n. 47 (PL 34, 1290; CCL 35, 139).

[251] La forma de lo que se inclina.

[252] *De malo*, q. 3, a. 10, a. 11.

RESPUESTAS

1. Nadie que obra tiende hacia el mal como lo querido de modo principal, sino en todo caso se comete un mal voluntario a alguien por consecuencia, en tanto no se aparta de incurrir en un mal al disfrutar del bien deseado.

2. La voluntad siempre se dirige principalmente hacia un bien; y por su movimiento vehemente hacia un bien, sucede que es sostenible que el mal está unido a aquel bien.

3. Algunas veces sucede que la voluntad se inclina hacia algún bien al cual se une un mal, y sin embargo no se inclina hacia dicho mal: por ejemplo, si alguien apeteciera el placer del adulterio, y sin embargo huyera de la deformidad del adulterio, también abandonaría el placer. Pero otras veces sucede que alguien, por causa del placer, incurre voluntariamente también en la deformidad de la culpa.

4. Aquello que está unido de modo principal al bien deseado, si es ignorado e imprevisto, no es querido sino por accidente; como cuando alguien que peca por ignorancia quiere algo que desconoce que es pecado, y sin embargo es pecado en la realidad; pues no quiere tal mal sino por accidente. Pero si sabe que aquello es un mal, ya quiere por consecuencia dicho mal, como se ha dicho[253], y no sólo por accidente.

5. Cuando se dice que alguien peca por alguna cosa, se da a entender que dicha cosa es principio de pecado. Mas tratándose de aquel que peca por debilidad, el querer el mal no es primer principio de pecado, sino que éste es causado por alguna pasión: pero tratándose de aquel que peca por malicia, el querer el mal es primer principio de pecado, pues por sí mismo y por un hábito propio se inclina a querer el mal, no por algún principio exterior.

6. La forma por la que obra el que peca, no sólo es la potencia misma de la voluntad, sino el hábito que inclina interiormente a modo de alguna naturaleza.

7. Y por esto es patente la solución al séptimo argumento.

8. Cuando se dice que alguien peca por malicia, la malicia puede tomarse, o como un hábito al cual se opone la virtud, o como culpa, según que la culpa sea un acto o una elección interior de la voluntad, y es causa del acto interior; por lo que no se sigue que una misma cosa sea causa de sí misma.

9. La malicia se opone a la virtud, que es una "cualidad buena del alma"[254], mas pecado venial no es lo contrario a la virtud; de donde si alguien comete pecado venial deliberadamente, no es por malicia.

---

[253] En la solución.

[254] Definición agustiniana de *virtud* tomada de Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 27, c. 1, n. 1.

10. El bien es principio y fin de la acción, de modo primero y principal; pero, de modo secundario y por consecuencia, el mal también puede ser querido, como se ha dicho[255].

11. También tratándose del pecado de debilidad puede haber elección; la que, sin embargo, no es primer principio del pecar, toda vez que aquél es causado por una pasión; y por eso, no se dice de tal pecado que lo sea por elección, aunque el que peca elige.

12. Así como la pasión que existe en la parte irascible o la concupiscible, causa la elección en cuanto suspende la razón por un momento, así también el hábito que existe en estas potencias causa la elección, en cuanto suspende la razón, no ya a modo de la pasión que pasa, sino a modo de la forma que permanece.

13. A la sindéresis pertenecen los principios universales del derecho natural[256], en torno a los cuales ninguno se equivoca. En cambio, en el pecador la razón está encadenada a causa de una pasión o un hábito por cuanto se refiere a la elección de ciertos bienes particulares.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

1. Aunque concluyen verdaderamente, sin embargo, *en el segundo argumento,* debe considerarse que, cuando dice Agustín que amó lo que él mismo cometió, y no los frutos que robaba, ello no debe entenderse como si lo cometido por él o la deformidad de la culpa hayan podido ser lo querido de modo primero y principal, sino que lo querido de modo primero y principal era, o el querer llevar las costumbres de los otros, el querer tener la experiencia que otro había tenido, o el querer hacer algo prohibido. Por otra parte, *en el tercer argumento*, debe notarse que no todo pecado que es causado por otro pecado, haya sido cometido por malicia; porque puede ser que aquel primer pecado que es causa de otro, haya sido cometido por debilidad o pasión. De hecho, para que alguien peque por malicia, es necesario que la malicia sea primer principio del pecar, como se ha dicho[257].

---

[255] En la solución.

[256] Afirmación de San Agustín, según Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 3, ob3; y según San Alberto Magno, *Summa de homine*, q. 71, a. 1, ob2. Cfr. San Agustín, *De libero arbitrio*, II, c. 10, n. 29 (PL 32, 1256; CCL 29, 257; CSEL 74, 65) y *De Trinitate*, XIV, c. 15 (PL 42, 1052; CCL 50A, 450-451).

[257] En la solución.

Artículo 13

Si aquel que peca por malicia peca más gravemente que aquel que peca por debilidad[258]

Parece que no.

Objeciones

1. Se dice en *Apocalipsis* (3, 15-16): "Ojalá fueses caliente o frío: mas porque eres tibio estoy por vomitarte de mi boca". Pues caliente parece ser el que actúa bien; tibio el que peca por debilidad, como el incontinente; y absolutamente frío el que peca por malicia, como el intemperante. Luego es más peligroso pecar por debilidad que por malicia.

2. Se dice en *Eclesiástico* (42, 14): "Mejor es la rudeza del varón que la blandura de la mujer". Algunos[259] interpretan este texto diciendo que varón significa alguien resuelto a hacer algo con decisión, y por mujer se entiende alguien remiso y tibio al actuar. Mas lo primero parece corresponder al intemperante que actúa por malicia como se ha dicho[260]; y lo segundo al incontinente que peca por debilidad. Peor es pecar por debilidad que por malicia.

3. En las *Collationes Patrum*[261] se dice que el pecador alcanza más fácilmente el fervor a la perfección, que el monje remiso y tibio. Pero pecador principalmente es el que actúa por malicia, y remiso alguien que actúa con debilidad. Luego es peor pecar por debilidad que por malicia.

4. Peligrosamente se debilita aquel a quien no puede ser de provecho ni el alimento ni la medicina, que ayudan a otros. Pero al incontinente que peca por debilidad no le aprovechan ni el conocimiento ni el bien propuesto, pues se aparta de ellos por la pasión. Luego peca peligrosamente.

5. Cuanto alguien es inducido a pecar por una pasión mayor, tanto más levemente peca. Pero el impulso derivado de un hábito es mayor que aquel que deriva de una pasión. Luego aquel que está inclinado a pecar por un hábito, del cual se dice que peca por malicia, como se ha dicho[262], peca menos gravemente

---

[258] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 78, a. 4. Además, Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 22, c. 4, n. 11.

[259] Cfr. *Glosa ordinaria* a *Eclesiástico*, 42, 14, tomada de San Gregorio Magno, *Moralium libri*, XI, c. 49, n. 65 (PL 75, 982D-983A).

[260] *De malo*, q. 3, a. 13, a. 1.

[261] Casiano, *Collationes Patrum*, IV, c. 19 (PL 49-606C-607A).

[262] *De malo*, q. 3, a. 12.

que aquel que está inclinado a pecar por una pasión, del cual se dice que peca por debilidad.

6. Aquel que peca por malicia se mueve hacia el mal por una forma inherente a sí, la cual mueve a modo de naturaleza. Mas lo que se mueve naturalmente hacia algo, se mueve con necesidad hacia ello, y no voluntariamente. Luego aquel que peca por cierta malicia, no peca voluntariamente; luego o no peca nada, o peca muy poco.

EN CONTRA

1. Aquello que inclina a la misericordia, alivia el pecado. Pero la debilidad inclina a la misericordia, según aquello de *Salmos* (103, 13-14): "Tuvo el Señor misericordia de los que le temen, pues Él mismo conoció nuestra debilidad". Luego el pecado por debilidad es más leve que el que se comete por malicia.

RESPUESTA

El pecado cometido por malicia, es más grave que el pecado cometido por debilidad, en igualdad de circunstancias. La razón de esto aparece de tres maneras:

Primero, ciertamente, porque si se dice que *voluntario* es aquello cuyo principio está en uno mismo[263], cuanto más está el principio del acto en el agente mismo, tanto más voluntario es, y por consiguiente, tanto más pecado es, si el acto es malo. Ahora, es manifiesto, por lo antes dicho[264], que cuando alguien peca por *pasión,* el principio del pecado es la pasión que hay en el apetito sensitivo, y así, de este modo, el principio es extrínseco a la voluntad; pero cuando peca por hábito (que es pecar por *malicia*), entonces la voluntad tiende por sí misma al acto de pecado, como si estuviera totalmente inclinada por un hábito a modo de una inclinación natural hacia el acto de pecado, de donde el pecado es más voluntario, y por consiguiente más grave.

Segundo, porque tratándose de aquel que peca por *debilidad* o por *pasión,* la voluntad se inclina hacia el acto de pecado mientras dura la pasión; pero al instante en que se aparta de la pasión, que pasa rápidamente[265], la voluntad se aparta de dicha inclinación, y vuelve al bien propuesto, arrepentida del pecado cometido; pero tratándose de aquel que peca por malicia, la voluntad se inclina hacia el acto de pecado permaneciendo el hábito, que no pasa, sino que persevera, como cierta forma ya inmanente y hecha connatural. Por lo que, quienes así

---

[263] Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 4, 111a 22-23.

[264] En *De malo*, q. 3, a. 9, a. 10.

[265] Cfr. Aristóteles, *Praedicamenta*, 8, 9b 28-29.

pecan, perseveran en su voluntad de pecar, y no se arrepienten fácilmente; y por esto el Filósofo[266] en la *Ethica*, compara al intemperante con aquel que continuamente se duele de su enfermedad, como el tísico o el hidrópico; mas compara al incontinente con aquel que se duele por cierto tiempo y no continuamente, como el epiléptico. Y así es manifiesto que más grave y más peligrosamente peca el que peca por malicia, que aquel que peca por debilidad.

Tercero, porque aquel que peca por *debilidad*, tiene su voluntad ordenada a un fin bueno, pues propone un fin bueno y lo busca, pero a veces se aparta de lo propuesto por causa de una pasión; en cambio aquel que peca por *malicia*, tiene su voluntad ordenada a un fin malo, pues tiene el firme propósito de pecar. Ahora, está claro que el fin en el campo de las cosas que se pueden querer o hacer tiene las mismas funciones que los principios en el campo del conocer, como dice el Filósofo[267] en la *Physica*. Por tanto, el que se equivoca en cuanto a los principios, sería ignorante en el grado más serio y peligroso que hay, pues a dicha persona no se le puede reconducir a la verdad por ninguno de los primeros principios. Mas aquel que se equivoca sólo en cuanto a las conclusiones, puede conducírsele por medio de principios, respecto de los cuales la persona no está equivocada.

Así, pues, peca de un modo más grave y peligroso el que peca por malicia, y no puede apartarse fácilmente del pecado, como sucede con aquel que peca por debilidad, en quien al menos permanecen los buenos propósitos.

RESPUESTAS

1. En ese lugar se llama frío al infiel, que alguna excusa tiene debido a que peca por ignorancia, según dice el Apóstol en *1 Timoteo* (1, 13): "Fui alcanzado por la misericordia, porque lo hice por ignorancia en mi incredulidad". Además el texto llama tibio al pecador cristiano, que en el mismo género de pecado peca más gravemente[268]; según aquello del Apóstol a los *Hebreos* (10, 29): "¿De cuánto mayor castigo pensáis que será digno el que pisotea al Hijo de Dios y reputa por profana la sangre de la alianza en la cual fue santificado, e insulta al Espíritu de la gracia?". Por lo que la autoridad del texto citado no es relevante para la presente discusión.

2. Según la *Glossa*[269], por varón se entiende a una persona decidida y resuelta, que aunque a veces peque, con todo, de su mismo pecado saca una ocasión para el bien, como la humildad y una mayor cautela. En cambio cuando en ese

---

[266] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 8, 1150b 32-35.

[267] Aristóteles, *Physica*, II, 15, 200a 34-200b 1.

[268] Que el no cristiano.

[269] *Glosa ordinaria* a *Eclesiástico*, 42, 14.

lugar se habla de mujer se refiere a una persona imprudente, quien aunque realice un bien, éste le es ocasión de peligro para sí misma, hasta que el bien realizado del cual se enorgullece, es causa de que caiga en pecado. También puede decirse, atendiendo al sentido literal, que "mejor es la rudeza del varón", esto es, mejor es vivir con un varón rudo, que con "una mujer blanda y complaciente". Pues es más fácil que el hombre se precipite en el pecado por tener familiaridad con una buena mujer que con un mal varón. Por eso se dice ahí mismo poco antes: "No quise vivir en medio de las mujeres"[270], y se dice enseguida: "la mujer deshonrada es un oprobio"[271]. Por tanto el texto citado no es relevante para la materia en cuestión.

3. El que es tibio para hacer el bien, es incomparablemente mejor que aquel que hace el mal; y por esto mismo sucede que el pecador que considera su mal, a veces reacciona tan vehementemente contra el mismo que avanza en el fervor a la perfección; en cambio, aquel que hace el bien, aunque sea de modo remiso, no tiene algo que deba aborrecer mucho, por lo que descansa más en su estado y, de este modo, no tan fácilmente es llevado hacia cosas mejores.

4. Aquel que peca por debilidad, aunque mientras peca no sea ayudado por el consentimiento y el bien propuesto, sin embargo al ejercitarse paulatinamente puede ser ayudado después por estos más fácilmente, y puede resistir a la pasión; pero aquel que peca por malicia difícilmente es conducido por ellos, como también aquel que se equivoca acerca de los principios, como se ha dicho[272].

5. El impulso que procede de una pasión, disminuye el pecado, porque es como si procediese de algo exterior; mas el impulso que procede de la voluntad, aumenta el pecado. Pues cuanto más vehemente es el movimiento de la voluntad para pecar, tanto más grave peca. Mas el hábito hace al movimiento de la voluntad más vehemente; y por esto aquel que peca por hábito, peca más gravemente.

6. El hábito de la virtud o del vicio es forma del alma racional. Mas toda forma está en algo según el modo del recipiente. Y pertenece a la naturaleza de la criatura racional que tenga arbitrio libre; pues el hábito de la virtud o del vicio no inclina a la voluntad por necesidad, de modo que alguien no pueda operar contra la razón del hábito, sino que simplemente es difícil operar contra aquello a lo cual inclina el hábito.

---

270 *Eclesiástico*, 42, 12.

271 *Eclesiástico*, 42, 14.

272 En la solución.

ARTÍCULO 14

Si todo pecado por malicia es un pecado contra el Espíritu Santo[273]

Parece que no.

OBJECIONES

1. El pecado contra el Espíritu Santo es un pecado de boca, como es patente por lo que se dice en *Mateo* (12, 32): "Quien hablare contra el Espíritu Santo no será perdonado ni en este siglo ni en el venidero". Es así que el pecado por malicia puede ser además de corazón y de obra[274]. Luego no todo pecado por malicia es pecado contra el Espíritu Santo.

2. El pecado contra el Espíritu Santo es un género especial de pecado; pues tiene determinadas especies, como afirma el Maestro[275] en las *Sententiae*, a saber, la obstinación, la desesperanza y otras semejantes. Pero el pecado por malicia no es un género especial de pecado, pues sucede según cualquier género de pecado el pecar por malicia, como también el pecar por debilidad y por ignorancia. Luego no todo pecado por malicia es pecado contra el Espíritu Santo.

3. Pecado contra el Espíritu Santo es el pecado de blasfemia, como es patente por lo que se sostiene en *Lucas* (12, 10): "Aquel que haya blasfemado contra el Espíritu Santo no será perdonado". Pero la blasfemia es cierto pecado especial. Luego no siendo el pecado por malicia un pecado especial, puesto que se encuentra en cualquier género de pecado, parece que no todo pecado por malicia es un pecado contra el Espíritu Santo.

4. Pecado por malicia se dice de aquel pecado cuya malicia complace por sí misma, así como a los piadosos les complace en cambio la bondad por sí misma, como dice el Maestro[276] en *Sententiae*. Pero el hecho de que a uno le plazca la virtud por sí misma, no constituye una determinada especie de virtud. Luego tampoco el hecho de que alguien ame la malicia por sí misma constituye una

---

[273] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 14, a. 1; *In II Sententiarum*, d. 43, a. 1-2; *Quodlibeta*, II, q. 8, a. 1; *Super Mathaeum*, XII, 31-32; *Super Romanos*, c. 2, lect. 1.

[274] *Glosa* de Pedro Lombardo a *1 Corintios*, 12, 3 (PL 191, 1650C) tomada de San Agustín, *In Ioannis Evangelium*, trat. LXXIV, n. 1 (PL 35, 1827; CCL 36, 513).

[275] Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 43, c. 1, n. 1-5. Pedro Lombardo (†1160), estudió y enseñó en París. Por su célebre obra, *Libri IV Sententiarum*, escrita entre 1145 y 1150, adquirió una gran notoriedad y fue llamado el *Maestro de las Sentencias*, o simplemente el Maestro.

[276] Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 43, c. 1, n. 2.

determinada especie de pecado; y así, siendo el pecado contra el Espíritu Santo una determinada especie de pecado, parece que no todo pecado que procede por malicia, es pecado contra el Espíritu Santo.

5. Dice Agustín a su compañero Bonifacio[277], que todo pecado por el que de cualquier modo el hombre se haya alejado de Dios hasta el término de su vida, es pecado contra el Espíritu Santo. Pero esto sucede también tratándose del pecado que procede de la debilidad y la ignorancia. Luego no es lo mismo pecar contra el Espíritu Santo que pecar por malicia.

6. Dice el Maestro[278] en *Sententiae* que pecan contra el Espíritu Santo aquellos que piensan que su malicia puede sobrepasar la bondad divina. Pero, puesto que así piensan, se equivocan, y todos los que se equivocan ignoran. Luego parece que el pecado contra el Espíritu Santo es, más bien, un pecado de ignorancia que de debilidad.

7. Se dice que alguien peca de dos maneras: *de un modo*, como por una potencia o por un hábito, o por una disposición que conduce a un acto; *de otro modo*, como por un fin que mueve. Pero no puede decirse que peca contra el Espíritu Santo el que peca por malicia como por un hábito o una disposición que conduce a un acto, pues de este modo todo pecado sería contra el Espíritu Santo; ni tampoco el que peca por malicia como por un fin que mueve, pues la malicia, en cuanto es malicia, no puede ser un fin que mueve; pues nadie actúa movido por un mal sino buscando con ello un bien, como dice Dionisio[279] en *De divinis nominibus*. Mas si se dijera que la malicia mueve por causa de un bien aparente al cual está unida, de este modo todo pecado sería por malicia, pues en todo pecado está algún bien aparente que mueve, que está unido al mal. Luego pecado contra el Espíritu Santo no es lo mismo que pecado por malicia.

8. La malicia es de dos tipos[280]: a saber, *malicia contraída*, en cuanto que Beda[281] la considera una de las cuatro cosas que se siguen del pecado del primer padre; y existe también la *malicia cometida*, que es el pecado actual. Pero el pecado contra el Espíritu Santo no puede decirse que sea por malicia contraída, pues ésta pertenece a un defecto y debilidad de la naturaleza; y de este modo el pecado contra el Espíritu Santo sería pecado por debilidad; ni tampoco pecado por malicia hecha, pues de este modo es necesario que antes del pecado contra

---

[277] San Agustín, *Epistola 185*, c. 11, n. 49 (PL 33, 814; CSEL 57, 42).

[278] Pedro Lombardo, *Sententiae*, d. 43, c. 1, n. 2.

[279] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 18 (PG 3, 716C; Dion. 236) y n. 31 (PG 3, 732B; Dion. 304).

[280] Cfr. San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 43, a. 2, q. 1.

[281] Opinión atribuida generalmente a San Beda el Venerable. Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 85, a. 3, sc.

el Espíritu Santo precediera siempre algún pecado actual, lo cual no es verdadero en toda especie de pecado contra el Espíritu Santo. Luego el pecado contra el Espíritu Santo no es un pecado por malicia.

9. Los Maestros[282] afirman que el pecado contra el Espíritu Santo no se perdona fácilmente. Pero esto se aplica a cualquier pecado que procede del hábito. Pues dice Agustín[283] en sus *Confessiones*, que de una voluntad perversa se sigue la lujuria, de la lujuria la costumbre de pecar, y de la costumbre de pecar la necesidad de pecar. Por tanto todo pecado que es por hábito, aun si no es por malicia sino por debilidad o ignorancia, es un pecado contra el Espíritu Santo; pues el hábito vicioso es causado por costumbre. Luego no es lo mismo pecar contra el Espíritu Santo y pecar por malicia.

EN CONTRA

1. Dice el Maestro[284] en *Sententiae*, que peca contra el Espíritu Santo aquel cuya malicia place por sí misma. Pero tal cosa se dice que es pecar por malicia. Luego lo mismo es pecar por malicia y pecar contra el Espíritu Santo.

2. Así como se aproxima al Padre la potencia y al Hijo la sabiduría, así también al Espíritu Santo la bondad. Pero aquel que peca por debilidad, la cual se opone a la potencia, se dice que peca contra el Padre; y aquel que peca por ignorancia, la cual se opone a la sabiduría, se dice que peca contra el Hijo. Luego aquel que peca por malicia, la cual se opone a la bondad, se dice que peca contra el Espíritu Santo[285].

SOLUCIÓN

Acerca del pecado contra el Espíritu Santo los autores se han pronunciado de diversas maneras.

A) En efecto, los Santos Doctores anteriores a Agustín, a saber, san Hilario[286], san Ambrosio[287], san Jerónimo[288] y san Juan Crisóstomo[289], dijeron que el

---

282 Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 43, c. 1, n. 1. Cfr. además, *Glosa* de Pedro Lombardo a *Romanos*, 2, 4 (PL 191, 1340); Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, II, tr. 30, c. 4 (f. 108 va); Alejandro de Hales, *Summa fr. Alexandris*, II-II, n. 689 y San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 43, a. 2, q. 2.

283 San Agustín, *Confessiones*, c. 5, n. 10 (PL 32, 753; CSEL 33, 178).

284 Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 43, c. 1, n. 2.

285 Argumento tomado de Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 43, c. 1, n. 11.

286 San Hilario, *In Evangelium Matthaei Commentarius*, c. 12, n. 17 (PL 9, 989), que Tomás de Aquino recoge en su *Catena in Matthaeum*, c. 12, 32. San Hilario (315-367/8), Doctor de la Iglesia cuya principal obra titulada *De Trinitate* (PL 10), trata principalmente sobre la divinidad de Jesucristo.

pecado se dice que es contra el Espíritu Santo, cuando alguien blasfema contra el Espíritu Santo, ya sea que se considere al Espíritu Santo *esencialmente*, es decir, cuando toda la Trinidad se considera *espíritu* y además *santa*[290]; o bien que se considere *personalmente*, es decir, cuando por Espíritu Santo nos referimos a la tercera persona de la Trinidad. Y esto parece estar bastante a tono con la letra del Evangelio, del cual toma su origen esta cuestión. Pues cuando los fariseos[291] dijeron que Cristo expulsaba los demonios con el poder de Beelzebub, blasfemaban contra la divinidad de Cristo, y contra el Espíritu Santo a través del cual operaba Cristo, atribuyendo al príncipe de los demonios lo que Cristo hacía por virtud de su divinidad o por el Espíritu Santo. Por lo que el pecado contra el Hijo, es decir contra la humanidad de Cristo, se contrapone en el Evangelio[292] al pecado contra el Espíritu Santo.

Pero debido a que se dice que el pecado contra el Espíritu Santo no es perdonado ni en este siglo ni en el venidero[293], parece seguirse que cualquiera que blasfema contra el Espíritu Santo o la divinidad de Cristo, nunca podría alcanzar el perdón de su pecado, como argumenta Agustín[294] en el libro *De verba Domini*, aunque no se niega el bautismo con que se da el perdón de los pecados a los judíos y herejes que blasfeman contra la divinidad de Cristo y contra el Espíritu Santo.

B) Y por esto Agustín[295], en el libro *De sermone Domini in monte*, parece restringir el pecado contra el Espíritu Santo a aquellos que después de conocida la verdad y recepción de los sacramentos, blasfeman contra el Espíritu Santo no sólo de palabra, como los infieles, blasfemando contra la persona misma del Espíritu Santo, sino además de pensamiento, ciegos a la verdad y a la gracia que procede del Espíritu Santo, o incluso de obra, impugnando éstas. Y no es obstáculo el que los fariseos, a quienes el Señor decía tales cosas, eran unos infieles

---

287 San Ambrosio, *Expositio in Lucas*, VII, n. 119 (PL 15, 1729B [1817]; CCL 14, 253; CSEL 32-4, 332). San Ambrosio (330/340-397), obispo de Milán, fue autor de obras como *Hexameron*, *De officiis ministrorum*, *De virginibus*, *De fide*, *De Spiritu Sancto*, *De mysteriis* y otros tratados de moral, así como de muchísimas *Homiliae* (PL 14-17).

288 San Jerónimo, *Libri quattuor Commentariorum in Evangelium Matthaei*, II, c. 12, 32 (PL 26, 81 [84A]; CCL 77, 95).

289 San Juan Crisóstomo, *Homiliae*, hom. 41, n. 3 (PG 57, 449).

290 Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, I, d. 10, c. 3.

291 Cfr. *Mateo*, 12, 24; *Lucas*, 11, 15.

292 Cfr. *Mateo*, 12, 32; *Lucas*, 12, 10.

293 *Mateo*, 12, 32.

294 Es decir, San Agustín, *Sermo 71*, c. 3, nn. 5-6 (PL 38, 447-448).

295 San Agustín, *De Sermone Domini in monte*, I, c. 22, nn. 73-75 (PL 34, 1266-1267; CCL 35, 81-85). Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 43, c. 1.

aún no empapados de la fe en los sacramentos: pues el Señor no trataba de decir que los mismos hubieran pecado hasta ese momento contra el Espíritu Santo irremisiblemente, como sí lo estableció más abajo: "Si plantáis un árbol bueno, su fruto será bueno"[296], sino que intentaba amonestarlos para que blasfemando como lo hacían, no fueran algún día a llegar a un grado irremisible de pecado.

Pero contra esto[297] objeta Agustín[298], en su libro *De verba Domini*, que el Señor no dice que a aquel que haya pecado contra el Espíritu Santo no se le perdona con el bautismo sino que no se le perdona de algún modo en este siglo o en el venidero. Por lo que este pecado no parece pertenecer más a los bautizados que a los demás; aunque no se niega penitencia al pecador si se arrepiente dentro de la Iglesia. Y por esto, vuelve a ocuparse de esta opinión en el libro de las *Retractationes*[299], añadiendo que sólo el que impugna la verdad conocida y el que envidia la gracia del hermano se considera que peca contra el Espíritu Santo, sólo cuando persevera en ello hasta la muerte.

Y para comprender esto mejor debe considerarse lo que el propio Agustín[300] señala en *De verba Domini*, en donde dice que no todo lo que se propone en la Sagrada Escritura de modo indeterminado, debe aceptarse universalmente: así, por ejemplo, cuando se dice en *Juan* (15, 22): "Si no hubiera venido ni les hubiera hablado, no tendrían pecado", ello no debe entenderse como si no tuvieran ningún pecado, sino que lo que cometieron al despreciar la predicación y los milagros de Cristo no se tendría como pecado. Así, pues, cuando se dice de modo determinado: "Quien hablare contra el Espíritu Santo"[301]; y de modo semejante lo que se dice en Marcos[302] y Lucas[303]: "El que blasfemare contra el Espíritu Santo", debe entenderse de quien blasfemare de algún modo determinado.

Hay que tener en cuenta que la palabra contra el Espíritu Santo se refiere no sólo a la que se expresa oralmente sino también mediante el pensamiento y las obras; y que muchas palabras se dice que pertenecen a una misma palabra[304],

---

296 *Mateo*, 12, 33.

297 Que el pecado contra el Espíritu Santo se restringe a los que conocen la verdad de los sacramentos: por ejemplo, los bautizados.

298 San Agustín, *Sermo 71*, c. 3, n. 6 (PL 38, 448).

299 San Agustín, *Retractationum*, I, c. 19, n. 7 (PL 32, 616; CSEL 36, 93).

300 San Agustín, *Sermo 71*, cc. 6-9 (PL 38, 450-452).

301 *Mateo*, 12, 32.

302 *Marcos*, 3, 29.

303 *Lucas*, 12, 10.

304 Cfr. San Agustín, *Sermo 71*, c. 13, n. 22 (PL 38, 456), según Tomás de Aquino, *Super Matthaeum*, 12, 32.

por eso se habla frecuentemente entre los Profetas[305] de *la palabra* que dirigió el Señor a Isaías y Jeremías.

Y es manifiesto que el Espíritu Santo es caridad, y por la caridad se produce el perdón de los pecados en la Iglesia, y por esto, el perdón de los pecados es un efecto apropiado al Espíritu Santo, según aquello de *Juan* (20, 22-23): "Recibid el Espíritu Santo; a quien le perdonareis los pecados, le serán perdonados". Luego se dice que habla imperdonablemente contra el Espíritu Santo aquel que de pensamiento, palabra y obra, de tal modo se opone al perdón de los pecados, que persevera en el pecado hasta la muerte. Y por esto, según Agustín[306], la impenitencia que persevera hasta la muerte, es pecado contra el Espíritu Santo. Mas así como el perdón de los pecados es apropiado al Espíritu Santo, así también la bondad.

C) Por lo que los maestros[307] que siguen de algún modo a Agustín, dijeron que profiere palabras y blasfemias contra el Espíritu Santo aquel que peca por malicia, la cual es contraria a la bondad y al Espíritu Santo.

Así, pues, si hablamos del pecado contra el Espíritu Santo *según la opinión de antiguos santos*, o también *según la opinión de Agustín* no todo pecado de malicia es pecado contra el Espíritu Santo, como puede ser manifiesto por lo dicho. Y si hablamos *según los dichos de los maestros*, que no deben despreciarse, de este modo puede decirse que, hablando propiamente del pecado contra el Espíritu Santo, no todo pecado de malicia es pecado contra el Espíritu Santo.

En efecto, se dice que peca de malicia, como se ha dicho más atrás[308], aquel cuya voluntad se inclina de suyo hacia algún bien al que acompaña un mal, lo que ciertamente sucede de dos maneras: pues también en la *Physica*[309] algo se mueve de dos maneras: o *por alguna inclinación*, como lo pesado hacia abajo, o *por remoción de aquello que le impide moverse*[310], como el agua se derrama estando roto el vaso que se lo impedía. Así, pues, la voluntad a veces es llevada *de suyo* hacia un bien de este tipo mediante la propia inclinación del hábito adquirido; pero a veces mediante la remoción de aquello que se lo impide, es decir, del pecado, como sucede con la esperanza, el temor de Dios, y otros dones del Espíritu Santo mediante los cuales el hombre se aparta del pecado. Por

---

305 *Isaías*, 38, 4; *Jeremías*, 1, 4.

306 San Agustín, *Sermo 71*, c. 12, n. 20 (PL 38, 455).

307 Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, II, tr. 30, c. 4 (f. 108 rb); San Alberto Magno, *In II Sententiarum*, d. 43, a. 1; San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 43, a. 1.

308 *De malo*, q. 3, a. 12, a. 13.

309 Cfr. Aristóteles, *Physica*, II, 15, 200a 2.

310 Aristóteles, *Physica*, VIII, 8, 255b 17-31.

lo que propiamente peca contra el Espíritu Santo aquel cuya voluntad tiende al pecado, porque abandona lo que nos une al Espíritu Santo. Por este motivo, la desesperanza, la presunción, la obstinación y otras cosas de este tipo se consideran especies del pecado contra el Espíritu Santo, como es patente por el Maestro, en *Sententiae*[311]. Sin embargo, hablando en sentido lato, también aquel que peca por una inclinación habitual, puede decirse que peca contra el Espíritu Santo, porque también él mismo se resiste, por consecuencia, a la bondad del Espíritu Santo.

RESPUESTAS

1. Según la antigua opinión de los Santos Padres, el pecado contra el Espíritu Santo es un pecado de palabra, por el que alguien blasfema contra el Espíritu Santo; pero según las otras opiniones[312], es necesario decir que además de la palabra, es cierto pecado de pensamiento y de obra, porque decimos algo de pensamiento y de obra, según aquello de *1 Corintios* (12, 3): "Nadie puede decir que Jesús es el Señor, sino en el Espíritu Santo", es decir, con el pensamiento, la palabra y las obras, como expone la *Glossa* a este mismo texto[313].

2. Según el pensamiento de antiguos santos y padres, y también según el pensamiento de los maestros[314], el pecado contra el Espíritu Santo puede decirse que sea un género especial de pecado, pero a condición de que el pecado de malicia se considere *de modo propio*, es decir, en cuanto que alguien peca por haber perdido los beneficios del Espíritu Santo con los cuales se aparta del pecado. Mas si por pecado de malicia se entiende como *el procede de alguna inclinación habitual*, de este modo no es un género especial de pecado, sino cierta circunstancia de pecado que puede encontrarse en cualquier género de pecado. Y dígase lo mismo cuando por pecado contra el Espíritu Santo entendemos la impenitencia final, según la explicación de Agustín.

3. Según los antiguos santos padres, la blasfemia contra el Espíritu Santo es considerada como un pecado especial de palabra. En cambio para Agustín y otros maestros, en la blasfemia está incluida toda resistencia a los dones del Espíritu Santo, ya sea de pensamiento, de palabra o de obra.

4. Si alguno amara la virtud en sí a causa de la consideración de un motivo superior, se seguiría una forma especial de virtud: por ejemplo, si alguno se complaciera de permanecer en castidad por amor a Dios, esto pertenecería a la virtud de la castidad. De modo semejante, si a alguien la complaciera la maldad

311 Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 43, c. 1, n. 2.

312 Véanse en la solución.

313 *Glosa* de Pedro Lombardo a *1 Corintios*, 12, 3 (PL 919, 1650C).

314 En la solución.

a causa del desprecio de la esperanza divina o del temor de Dios, ello ocasiona una forma de pecados especiales, a saber, la desesperanza y la presunción, que son especies de pecados contra el Espíritu Santo.

5. Dicho argumento es válido si adoptamos la interpretación de Agustín; de tal modo que el pecado contra el Espíritu Santo no es un género especial de pecado.

6. El que pierde la esperanza, del cual se dice que peca contra el Espíritu Santo, piensa que su malicia supera la bondad divina, no cuanto a su opinión – pues de este modo pecaría con un pecado de incredulidad– sino porque se comporta como uno que así lo piensa, en cuanto desconfía de la bondad divina al momento de considerar sus malas obras.

7. Así como se ha dicho más arriba[315], alguien puede decirse que peca de malicia, *de un modo*, ciertamente, como por un hábito inclinante, según que la malicia se dice hábito opuesto a la virtud. Y no es verdad que todo el que peca de este modo, peca por malicia, pues no todo el que hace cosas injustas, tiene ya el hábito de la injusticia, ya que el hombre alcanza el hábito de la injusticia a partir de varios actos injustos, como se dice en el libro II de la *Ethica*[316]. *De otro modo* puede entenderse que alguien peque por malicia, porque quiere el bien al cual se une un mal, y no se inclina hacia él por alguna pasión o por ignorancia: y también de este modo es manifiesto que no todo el que peca, peca por malicia.

8. Entendemos por malicia contraída a cierta inclinación que por la corrupción de la concupiscencia, está dentro de nosotros y nos lleva a cometer malas acciones. Mas no hablamos de malicia en este sentido cuando se dice que una persona pecan por malicia. Cuando se habla de malicia se trata más bien de malicia cometida, en la medida en que se considera malicia a la elección interna de algo malo. Y así es necesario entender que cuando las personas pecan por malicia, es siempre el acto interno de pecado a lo que llamamos malicia, y de lo que procede el acto exterior de pecado.

9. El pecado que se produce por inclinación habitual, tiene ciertamente alguna razón que pueda decirse pecado contra el Espíritu Santo; pero también de otros modos puede admitirse el pecado contra el Espíritu Santo, como se ha dicho en la respuesta.

---

[315] *De malo*, q. 3, a. 12, a. 13.

[316] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 4, 1105a 26 ss. Cfr. además *Ethica Nicomachea*, V, 11, 1134a 17, como aparece en Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 14, a. 4, ob2.

Artículo 15
Si puede ser perdonado el pecado contra el Espíritu Santo[317]

Parece que no.

Objeciones

1. Se dice en *Mateo* (12, 32), que: "Quien hablare contra el Espíritu Santo no será perdonado ni en este siglo ni en el venidero". Luego el pecado contra el Espíritu Santo nunca es perdonado.

2. Mas podría decirse que no es perdonado en el sentido de que es difícilmente perdonado. Pero en contra está lo que se dice en *Marcos* (3, 29): "Quien blasfeme contra el Espíritu Santo no tendrá perdón jamás, sino que es reo de pecado eterno". Pero no es reo de eterno pecado aquél cuyo pecado le es perdonado. Luego el pecado contra el Espíritu Santo no es perdonado de ningún modo.

3. Se debe orar por todo pecado que es perdonado. Pero por el pecado contra el Espíritu Santo no debe orarse, pues se dice en *1 Juan* (5, 16): "Existe un pecado que lleva a la muerte, y no es éste por el que digo yo que se ruegue"[318]. Luego el pecado contra el Espíritu Santo no puede ser perdonado de ningún modo.

4. Dice Agustín[319] en su libro *De sermone Domini in monte* que tan grave es caer en este pecado, que no puede soportar la humildad de pedir perdón el que cae en él. Pero siendo la soberbia el comienzo de todo pecado, como se dice en *Eclesiástico* (10, 15), ningún pecado puede ser reparado a no ser por la humildad, puesto que los contrarios se curan con sus contrarios[320]. Luego el pecado contra el Espíritu Santo no puede ser perdonado.

5. Dice Agustín[321] en *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII* que el pecado de debilidad y de ignorancia son veniales, mas no el pecado de malicia. Pero se dicen veniales porque son perdonables. Luego el pecado contra el Espíritu Santo, que es un pecado de malicia, no es perdonable.

---

317 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 14, a. 3; *In II Sententiarum*, d. 43, a. 4; *Quodlibeta*, II, q. 8, a. 1; *Super Mathaeum*, c. 12 31-32; *Super Romanos*, c. 2, lect. 1.

318 Es decir, el pecado contra el Espíritu Santo.

319 San Agustín, *De Sermone Domini in monte*, I, c. 22, n. 74 (PL 34, 1266; CCL 35, 84).

320 Sentencia de Hipócrates, como refiere San Jerónimo, *Epistola 121*, prefacio (PL 22, 1007; CSEL 56, 4). Cfr. Hipócrates, *De flatibus*, 1 (Heiberg p. 92, 7-8; y Nelson p. 7).

321 San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 26 (PL 40, 17-18; CCL 44A-32).

EN CONTRA

1. Se dice en *Mateo* (12, 31): "Todo pecado o blasfemia les será perdonado a los hombres".

2. Nadie peca si no espera poder proseguir lo que es imposible. Luego si fuese imposible que sea perdonado algún pecado, el que no espera el perdón de dicho pecado no pecaría; lo cual es patente que es falso.

3. Dice Agustín[322] que no debe perderse la esperanza en alguno, mientras aún esté en camino[323]. Es así que ningún pecado arrastra al hombre fuera de su camino. Luego no debe perderse la esperanza en ningún hombre, y así todo pecado es perdonable.

SOLUCIÓN

La verdad acerca de esta cuestión puede ser manifiesta a partir de cosas tratadas con anterioridad[324]. Pues si se acepta el pecado contra el Espíritu Santo *según la acepción de Agustín*[325], de este modo está claro que el pecado contra el Espíritu Santo no puede ser perdonado de ningún modo. Pues debido a que el hombre persevera en el pecado hasta la muerte, incluso sin penitencia, de ningún modo se le perdona el pecado, hablando de los pecados mortales, conforme a los cuales se considera la impenitencia, que Agustín[326] supone es un pecado contra el Espíritu Santo. Sin embargo, existen algunos pecados leves y veniales que serán perdonados en el siglo venidero, como dice Gregorio[327].

Mas *según otras acepciones*[328], el pecado contra el Espíritu Santo no se dice imperdonable por no ser de ningún modo perdonable, sino por ser difícilmente perdonable, y esto se dice de dos modos. *De un primer modo*, ciertamente, de parte de la pena, de tal modo que se dice perdonable el pecado que tiene alguna excusa por la que deba ser menos castigado, como el calor se dice que desaparece cuando disminuye; y de este modo el pecado que es cometido por ignorancia o debilidad, se dice que es perdonable, porque la ignorancia y la debilidad aligeran el pecado, mas no la malicia. De manera semejante, alguna excusa parecían tener los que blasfemaban contra la humanidad de Cristo diciéndole que era un bebedor de vino[329], pues eran movidos a blasfemar por la debilidad

---

[322] San Agustín, *Sermo 71*, c. 13, n. 21 (PL 38, 456).

[323] Léase "camino" como "vida": el que aún vive es un caminante o peregrino (*viator*).

[324] *De malo*, q. 3, a. 14.

[325] San Agustín, *Sermo 71*, c. 12, n. 20 (PL 38, 455).

[326] San Agustín, *Sermo 71*, c. 12, n. 20 (PL 38, 455).

[327] San Gregorio, *Dialogorum libri*, IV, c. 39 (PL 77, 396 A-B).

[328] *De malo*, q. 3, a. 14.

[329] Cfr. *Mateo*, 11, 19.

de la carne de él; pero aquellos que blasfemaban contra la divinidad de Cristo o la virtud del Espíritu Santo no tienen excusa que aligere el pecado de ellos. *De otro modo*, puede decirse imperdonable en cuanto a la culpa. Para mayor claridad debe considerarse que en las cosas inferiores se dice algo imposible por privación de una potencia activa inferior, aunque no sea excluida la potencia divina. Por ejemplo, tal sería el caso si dijéramos que es imposible para Lázaro resucitar una vez suprimido su principio de vida, pero de ello no podemos excluir que Dios lo puede resucitar. Mas tratándose del que peca contra el Espíritu Santo, son abandonados los medios de perdón del pecado, en cuanto que alguien desprecia al Espíritu Santo y sus dones, con los cuales se obtiene de la Iglesia el perdón de los pecados[330]. Y de modo semejante, aquel que peca maliciosamente por una inclinación habitual, ignora el fin debido que puede conducirlo hacia el bien, como se ha dicho más arriba[331].

Y por esto, según estas acepciones, el pecado contra el Espíritu Santo se dice imperdonable porque aquellos remedios mediante los cuales el hombre es ayudado para alcanzar el perdón de los pecados, han sido suprimidos; con todo, no es imperdonable si se considera la virtud de la gracia divina como principio activo, y el estado del libre albedrío aún no confirmado en el mal como principio material.

RESPUESTAS

1. La expresión "no será perdonado ni en este siglo ni en el venidero" ha sido entendida de diversas maneras según la opinión de Agustín y de otros, como se ha dicho en la respuesta. Sin embargo, el Crisóstomo[332] se desembaraza de ello refiriéndose con esto al hecho de que los judíos, por las blasfemias causadas a Cristo, habían de padecer una pena, tanto en esta vida por el pueblo romano que le sojuzgó, como en la siguiente con su condenación en el infierno.

2. El pecado contra el Espíritu Santo se dice pecado eterno, porque en cuanto se le considera de suyo, posee eternidad: pero puede terminar por la misericordia de Dios; como también la caridad se dice que nunca puede desaparecer[333] en cuanto se le considera de suyo, aunque a veces desaparezca por un vicio del que peca.

3. El pecado que lleva a la muerte puede entenderse como aquel en el que alguien persevera hasta la muerte, y así, por dicho pecado no se debe orar, pues

---

330 *De malo*, q. 3, a. 14.

331 *De malo*, q. 3, a. 12-13.

332 Según afirma Tomás de Aquino en su *Catena in Matthaeum*, c. 12, 32. Cfr. San Juan Crisóstomo, *Homiliae*, hom. 41, n. 3 (PG 57, 449).

333 Cfr. *1 Corintios*, 13, 8.

los sufragios no aprovechan a los condenados que mueren sin penitencia. Mas si se entiende el pecado que lleva a la muerte, como el que se comete maliciosamente, de este modo no está prohibido que alguien ore por él: pero no cualquiera, puesto que no cualquiera posee tanto mérito que orando pueda obtener gracia para él; pues la sanación de tales es casi milagrosa: como si se dijera 'por la resurrección de un muerto no digo que ore alguien', es decir cualquiera, sino alguien de gran mérito ante Dios.

4. Dichas palabras han de entenderse en el sentido de que tales no pueden humillarse fácilmente, no que no puedan humillarse absolutamente.

5. Lo venial se dice de tres modos[334]. *De un modo*, por su género, como cuando se dice que hablar de más es pecado venial. *De otro modo*, por su resultado, como cuando se dice que el movimiento de la concupiscencia sin consentimiento, es pecado venial. *De un tercer modo*, se dice que algo es venial por su causa, a saber, porque tiene una causa que lo disculpe, la cual aligera el pecado; y de este modo debe entenderse que el pecado de debilidad y de ignorancia son veniales, mas no el pecado deliberado o de malicia.

---

[334] Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 21, q. 2, a. 3, ad5; *De malo*, q. 7, a. 1, sol.

CUESTIÓN 4
EL PECADO ORIGINAL

Primero, se investiga si algún pecado se contrae de origen.

Segundo, si el pecado original fue por concupiscencia.

Tercero, si el pecado original está en la carne o en el alma como en su sujeto.

Cuarto, si el pecado original está en una potencia del alma antes que en su esencia.

Quinto, si está en la voluntad antes que en las otras potencias.

Sexto, si se extiende a todos los que proceden seminalmente de Adán.

Séptimo, si aquellos que materialmente nacen de Adán, contraen el pecado original.

Octavo, si los pecados de los padres próximos pasan a sus descendientes.

ARTÍCULO 1
Si algún pecado es contraído originalmente[1]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Se dice en *Eclesiástico* (15, 18): "Ante el hombre están la vida y la muerte; lo que cada uno quiere le será dado". Por lo cual puede admitirse que, el pecado, que es la muerte espiritual del alma[2], descansa en la voluntad. Pero

---

[1] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 81, a. 1; *In II Sententiarum*, d. 30, q. 1, a. 2; d. 31, q. 1, a. 1; *Contra Gentes*, IV, cc. 50-52; *Compendium Theologiae*, I, c. 196; *Super Romanos*, c. 5, lect. 3.

[2] Cfr. San Agustín, *In Ioannis Evangelium*, trat. XLIX, n. 3 (PL 35, 1748; CCL 36, 421).

nada que el hombre contrae de origen, descansa en la voluntad. Luego el hombre no contrae de origen ningún pecado.

2. Lo accidental no se transmite a no ser por transmisión de su sujeto. Mas el sujeto del pecado es el alma racional. Luego toda vez que el alma racional no se transmite de origen, como se dice en el libro *De ecclesiasticis dogmatibus*[3], parece que tampoco se contrae de origen algún pecado.

3. Mas podría decirse que aunque el sujeto del pecado no se transmita, con todo se transmite la carne, que es causa de pecado[4]. Pero en contra, para la transmisión del accidente no basta la transmisión de lo que no es causa suficiente, porque puesta ésta, no es puesto el efecto. Es así que la carne no es causa suficiente de pecado, pues por mucho que la carne mueva hacia el pecado, no obstante, está en poder de la voluntad asentir o no asentir; y así la voluntad misma es causa suficiente de pecado. Pero la voluntad no se transmite. Luego la transmisión de la carne no basta para la transmisión de algún pecado.

4. Al pecado, según se toma aquí, se le debe una pena y un reproche. Pero a ningún defecto contraído de origen se le debe un reproche y una pena: pues como dice el Filósofo[5] en la *Ethica*, si alguien es ciego por enfermedad, ello no se le reprocha; mas se le reprocha si es ciego por ebriedad. Luego ningún defecto que es contraído de origen, tiene razón de pecado.

5. Agustín[6], en *De libero arbitrio*, distingue un doble mal: *uno* que hacemos, que es mal de culpa, y *otro* que padecemos, que pertenece al mal de pena. Pero todo defecto que procede de otro, tiene razón de pasión; pues la pasión es efecto y consecuencia de la acción. Luego nada que se contrae de origen por otro tiene razón de pecado, sino sólo razón de pena.

6. Se dice en el libro *De ecclesiasticis dogmatibus*[7]: “Buena es nuestra carne porque fue creada por un Dios bueno”. Pero el bien no es causa de mal, según aquello de *Mateo* (7, 18): “El árbol bueno no puede dar frutos malos”. Luego el pecado original no es contraído de origen por la carne.

7. El alma depende más de la carne después de unida a ésta, que durante su unión con ella. Pero después de que el alma ya está unida a la carne, no puede ser infectada por la carne, a no ser por su consentimiento. Luego tampoco durante su unión con ella. Luego el pecado original no puede ser contraído de origen por la carne.

---

[3] Genadio, *De Ecclesiasticis Dogmatibus*, c. 14 (PL 58, 984B).

[4] Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 31, c. 5, n. 1.

[5] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 12, 1114a 25-28.

[6] San Agustín, *De libero arbitrio*, c. 1, n. 1 (PL 32, 1221-1222; CCL 29, 211; CSEL 74, 3).

[7] Genadio, *De Ecclesiasticis Dogmatibus*, c. 76 (PL 58, 998A).

8. Si el origen viciado de la carne causa el pecado en el alma, cuanto más viciado haya sido el origen, tanto más pecado causará. Pero tratándose de aquellos que nacen de la fornicación, su origen está más viciado que el de aquellos que nacen de legítimo matrimonio. Luego seguiríase que aquellos que nacen de la fornicación, contraen mayor pecado al nacer; lo cual es patente que es falso: pues no se debe a ellos una mayor pena.

9. Si el pecado original es contraído de origen por la carne, ello no es sino en cuanto la carne está corrompida. Luego o aquella corrupción es moral, o natural. Pero moral no puede ser: pues el sujeto de la corrupción moral no es la carne, sino el alma. Y de modo semejante, tampoco natural: pues seguiríase que infectaría al alma por una acción natural, esto es, por cualidades activas y pasivas[8]; lo cual es patente que es falso. Luego de ningún modo es contraído de origen el pecado por la carne.

10. El defecto que se siguió del pecado del primer padre, es la carencia de la justicia original, como dice Anselmo[9]; y así, siendo la justicia original algo espiritual, se sigue que el defecto antes citado es espiritual. Mas la corrupción de la carne es algo corporal. Pero lo espiritual y lo corporal son de géneros distintos, y así lo espiritual no puede causar un efecto corporal. Luego la corrupción en nuestra carne, por la cual se transmitiría a nosotros el pecado de origen, no pudo ser causada por el pecado del primer padre.

11. Según Anselmo[10], el pecado original es la carencia de justicia original. Luego, o bien la justicia original convenía al alma del primer hombre de modo natural desde su creación, o fue un don sobreañadido por la generosidad de Dios. Si fue natural al alma, nunca la hubiera perdido al pecar: puesto que, como dice Dionisio[11] en *De divinis nominibus*, las cosas dadas naturalmente también permanecieron en los demonios; y así, también todos los hombres tendrían la justicia original: pues lo que es natural a una sola alma, es natural a todas las almas; y así nadie nacería con el pecado original, esto es, con la carencia de justicia original. Mas si aquella justicia fue un don sobreañadido por la generosidad de Dios: luego o Dios da aquel don al alma del hombre que nace, o no. Si la da, no nace el hombre con la carencia de la justicia original, ni puede su alma ser infectada por la carne. Mas si no es dada por Dios, esto no parece que deba

---

[8] Cfr. Aristóteles, *De generatione et corruptione*, II, 2, 329b 24; *Meteorologica*, IV, 1, 378b 10 ss.; Tomás de Aquino, *In De anima*, I, c. 14; II, c. 5.

[9] San Anselmo, *Liber de Conceptu Virginali et Originali Peccato*, c. 27 (PL 158, 461A; Schmitt, II 170), como aparece en Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 82, a. 1, arg. 1. En realidad se trata de una definición que algunos doctores antiguos han tomado de San Anselmo, según se lee en San Alberto Magno, *In II Sententiarum*, d. 30, a. 3.

[10] Véase el argumento anterior.

[11] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 23 (PG 3, 725C; Dion. 281).

imputársele sino a Dios, que no la dio. Luego el hombre de ningún modo puede contraer el pecado de origen.

12. El alma racional no sobreviene a alguna forma preexistente: puesto que no advendría a la materia como forma substancial, sino como una forma accidental, que adviene a un sujeto ya existente en acto. Conviene, luego que al advenir la forma racional, no existan formas preexistentes, y por consiguiente, ningún accidente. Luego cesa también la corrupción misma del semen si por algún motivo procedía del generante. Luego el alma que adviene no puede ser contaminada por la carne.

13. El movimiento sigue a la naturaleza del elemento predominante en los cuerpos mixtos, y por consiguiente, todas las propiedades se siguen de aquello que predomina en el compuesto[12]. Pero el alma predomina sobre el cuerpo en el hombre, el cual está compuesto de ambos; mas el alma en su origen conserva pureza. Luego, aunque la carne por su origen contrae alguna impureza, con todo parece que el hombre al nacer no debe decirse que está infectado de pecado, sino puro.

14. Pecado es algo a lo que corresponde una pena: pero al pecado que es contraído de origen no le corresponde una pena, pues la carencia de visión divina, que generalmente[13] se le considera como pena, no parece ser alguna pena: porque si el hombre muriera sin pecado, y no tuviere la gracia, no podría alcanzar la visión divina, en la cual consiste la vida eterna, según aquello de *Juan* (17, 3): "En esto consiste la vida eterna: que te conozcan a ti como único Dios verdadero"; y dice el Apóstol en *Romanos* (6, 23): "La gracia de Dios es la vida eterna". Luego no existe pecado que sea contraído de origen.

15. Así como la causa primera es más noble que la causa segunda, así también la causa segunda es más noble que el efecto. Pero si el pecado se transmite por el primer padre, la corrupción se sigue en la carne por el alma del primer hombre que peca, y de la carne se continúa hacia el alma del hombre que nace de Adán; y así el alma del primer hombre es como causa primera, la carne como causa segunda, y el alma del hombre generado como efecto último. Así, pues, el alma del primer hombre será más noble, y la carne más noble que el alma del hombre generado, lo cual es inconveniente. Luego el pecado no puede transmitirse de origen.

---

[12] Cfr. Aristóteles, *De caelo*, I, 3, 269a 1-2.

[13] *De malo*, q. 5, a. 1. Véase además, Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 33, c. 2, n. 5.

16. Nada actúa a no ser en cuanto es en acto[14]. Pero en el semen no está el pecado en acto. Luego el alma no puede contaminarse de algún pecado al ser expulsado el semen[15].

17. No puede ser una misma la causa de la contaminación y del mérito. Pero el acto de generar a veces puede ser meritorio; como cuando alguien, estando en gracia, tiene relaciones con su esposa para generar prole, o para devolver el débito. Luego no podrá ser causada la contaminación de pecado en la prole a causa de ello.

18. Una causa particular no induce un efecto universal. Es así que el pecado de Adán fue algo particular. Luego no pudo contaminar toda la naturaleza humana por algún pecado.

19. Dice el Señor en *Ezequiel* (18, 4): "Todas las almas son mías", y en el versículo 20: "el hijo no llevará la iniquidad del padre". Mas la llevaría si por el pecado del primer padre, aquellos que nacen de él fueran condenados. Luego el pecado no se transmite a los descendientes de Adán debido al pecado de éste.

EN CONTRA[16]

1. Se dice en *Romanos* (5, 12): "Por un solo hombre entró el pecado en este mundo". Pero no por imitación[17], pues así fue como el pecado entró en el mundo por el diablo, según aquello de *Sabiduría* (2, 24, 25): "La muerte entró en este mundo por envidia del diablo; y la imitan aquellos que están de su parte". Luego el pecado del primer hombre se transmite a sus descendientes por un origen viciado.

2. Dice Agustín[18] en *De civitate Dei*, que el primer hombre corrompido engendró espontáneamente hijos corrompidos. Pero la corrupción no es sino por el pecado. Luego los hijos de Adán contraen el pecado por su origen.

---

[14] Cfr. Aristóteles, *Physica*, III, 4, 202a 11; Averroes, *In Physicam*, III, com. 17 (IV, 92 D); *In De anima*, III, com. 4 (VI[1], 137F; Crawford 384).

[15] Cfr. San Alberto Magno, *De animalibus*, XV, tr. 2, c. 1 (St. II, 1015 ss.).

[16] El argumento 1 del *sed contra* está tomado de la *Glosa* de Pedro Lombardo a *Romanos*, 5, 12-13 (PL 191, 1388 B-C).

[17] En ello consistiría la herejía de Pelagio (360-422, contemporáneo de San Jerónimo y San Agustín), condenada ya por los concilios de Milevi, Orange, el concilio ecuménico de Éfeso en 431, y por el concilio ecuménico de Trento (sesión 5, canon 2). Atacada por San Agustín en: *Retractationes*, I, c. 19; *De peccatorum meritis et remissione et de Baptismo Parvulorum ad Marcellinum*, I, c. 9; *Contra Juliano*, c. 3, y *De Dono Perseverantiae*, cc. 11-12.

[18] Más correctamente, San Agustín, *De civitate Dei*, XIII, c. 14 (PL 41, 386; CCL 48, 395; CSEL 40-1, 632).

Solución

Los pelagianos negaron que algún pecado pueda ser transmitido de origen[19].

Pero esto, en gran parte, excluye la necesidad de la redención hecha por Cristo, que parece haber sido necesaria, principalmente, para abolir la contaminación del pecado que del primer padre ha derivado hacia toda su descendencia; diciendo el Apóstol en *Romanos* (5, 18), que: "como por la transgresión de uno solo llegó la condenación a todos, así también por la justicia de uno solo llegó a todos la justificación de la vida". También se excluye[20] la necesidad de bautizar a los niños que, sin embargo, la costumbre común de la Iglesia tiene como derivada de los Apóstoles, como dice Dionisio[21] en *De ecclesiastica hierarchia*. Y por esto debe considerarse absolutamente, que "el pecado se transmite de origen por el primer padre hacia sus descendientes".

Y para una mayor evidencia de esto, debe considerarse que un hombre singular puede ser considerado de dos modos: *de un modo,* según que es cierta persona singular; *de otro modo*, según que es parte de algún grupo, y algún acto suyo puede pertenecer a él de uno u otro modo. En efecto, pertenece a él, en cuanto persona singular, aquel acto que hace por propio arbitrio y por sí mismo; pero en cuanto es parte de un grupo, puede pertenecer a él aquel acto que no hace por sí mismo ni por propio arbitrio, sino que es hecho por todo el grupo, por la mayoría del grupo, o por el jefe del grupo, como aquello que hace el príncipe de la ciudad, se dice que es construir la ciudad, tal como dice el Filósofo[22]. Pues un grupo de hombres de este tipo se reputa como uno solo, de tal modo que diversos hombres en diversos oficios han sido constituidos como diversos miembros de un solo cuerpo natural, como lo sugiere el Apóstol tratándose de los miembros de la Iglesia, en *1 Corintios* (12, 12). Así, pues, toda multitud de hombres que toman su naturaleza humana de un primer padre, deben ser considerados como un solo grupo, o más bien como el cuerpo de un solo hombre; multitud en la que, ciertamente, cada hombre, aun el mismo Adán,

---

[19] Como refieren las siguientes obras: San Agustín, *De haeresibus ad Quovuldeum liber unus*, c. 88 (PL 42, 48; CCL 46, 341); *Glosa* de Pedro Lombardo a *Romanos*, 5, 12-13 (PL 191, 1388 B-C), tomada de San Agustín, *De peccatorum meritis et remissione et de Baptismo Parvulorum ad Marcellinum*, I, c. 9, n. 9 (PL 44, 114; CSEL 60, 10); *Hypommesticon contra Pelagianos et Coelestinianos vulgo Libri Hypognosticon* (escrito apócrifo), prefacio, n. 3 (PL 45, 1614); V, c. 1, n. 1 (PL 45, 1647).

[20] Por parte de los mismos pelagianos.

[21] Dionisio Areopagita, *De Ecclesiastica Hierarchia*, c. 7, parte 3, n. 11 (PG 3, 568 A-B; Dion. 1468 ss.), como aparece en Tomás de Aquino, *Quodlibeta*, III, q. 5, a. 1.

[22] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, IX, 9, 1168b 31-32; como aparece en Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 4, ad1.

puede ser considerado, o como una persona singular, o como un miembro de esa multitud que, por su origen natural, deriva de uno solo.

Ahora, debe considerarse que al ser creado el primer hombre, le había sido dado, por voluntad divina, cierto don sobrenatural, a saber, la justicia original, por la que su razón estaba sometida a Dios, sus facultades inferiores estaban sometidas a la razón, y su cuerpo estaba sometido al alma. Pero este don no le había sido dado al primer hombre como a una persona singular únicamente, sino como a un principio de toda la naturaleza humana, es decir, como aquello que es transmitido a sus descendientes. Mas este don obtenido lo perdió el primer hombre que pecó por su libre albedrío, según los mismos principios en que le había sido dado, es decir, por sí mismo y por toda su descendencia. Luego la falta de este don alcanzó a toda su descendencia; y así, dicho defecto se transmite a los descendientes del mismo modo en que se transmite la naturaleza humana, que sin duda se transmite, no ciertamente según toda ella misma, sino según alguna parte suya, a saber, según la carne a la que Dios infunde el alma; y así, lo mismo que el alma infusa pertenece por voluntad divina a la naturaleza humana derivada de Adán, debido a la carne a la cual está unida, así también el defecto antes citado pertenece al alma debido a la carne, que es transmitida por Adán no sólo según la sustancia corpulenta, sino también según la razón seminal[23], es decir, no sólo materialmente, sino como por un principio activo: pues de este modo, el hijo toma del padre la naturaleza humana.

Por tanto, si se considera este defecto de modo que ha sido transmitido a cierto hombre de origen, según aquello de que dicho hombre es cierta persona singular, así, un defecto de este tipo no puede tener razón de culpa, para la que se requiere que sea voluntaria. Pero si se considera tal hombre generado, como cierto miembro de toda la naturaleza humana propagada por el primer padre, y si todos los hombres fuesen un solo hombre, de este modo [el defecto] tiene razón de culpa debido a su principio voluntario, que es el pecado actual del primer hombre; como si dijéramos que el movimiento hecho por la mano para perpetrar un homicidio, según que la mano es considerada en sí, no tiene razón de culpa, pues la mano es movida con necesidad por otro. Mas si se considera como parte de todo el hombre, que actúa por su voluntad, de este modo tiene razón de culpa, pues de este modo es voluntaria. Luego así como en el homicidio la culpa no es de la mano, sino de todo el hombre, así también un defecto de este tipo no se dice que sea pecado personal, sino pecado de toda la naturaleza; y no pertenece a la persona sino en cuanto la naturaleza contamina a la persona. Y así como para cometer un pecado se requieren diversas partes del hombre, a saber, la voluntad, la razón, las manos y otras de este tipo, y sin embargo es un

[23] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XI, c. 20, n. 35 (PL 34, 424; CSEL 28-1, 323) como aparece en Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 119, a. 2, ob4.

solo pecado debido a la unidad del principio, a saber, la voluntad, de la que la razón de pecado se deriva hacia todos los actos de las partes, así también, por razón del principio, tratándose de toda la naturaleza humana se considera como un solo pecado original, debido a lo cual dice el Apóstol en *Romanos* (5, 12): "en el que todos habían pecado"; en cuyo caso, según Agustín[24], la expresión "en el que" puede entenderse, a saber, como en el primer hombre, o bien como en el pecado del primer hombre, de modo que el pecado del primer hombre, sea como un pecado general de todos.

RESPUESTAS

1. El pecado contraído de origen se dice voluntario por razón de su principio, es decir, por razón de la voluntad del primer padre, como se ha dicho[25].

2. Dicho pecado se extiende a toda la naturaleza humana Por consiguiente, el sujeto de este pecado es el alma, en cuanto es parte de la naturaleza humana: y por esto, así como la naturaleza humana se transmite, aunque no se transmita el alma, así también el pecado original se transmite, aunque no se transmita el alma.

3. La carne no es causa suficiente de pecado actual, sino que es causa suficiente de pecado original; así como también la transmisión de la carne es causa suficiente, materialmente hablando, de la naturaleza humana.

4. A aquello que es contraído originalmente, no le corresponde pena ni reproche si se refiere a la persona, pues de este modo no tiene razón de voluntario; pero si está referido a la naturaleza, de este modo tiene razón de voluntario, como se ha dicho[26], y de este modo le corresponde reproche y pena.

5. El defecto contraído de origen, sin duda tiene su razón de existente por otro si está referido a la persona, mas no si está referido a la naturaleza, pues de este modo es como por un principio intrínseco.

6. Nuestra carne, en su naturaleza, es buena, pero en cuanto está privada de la justicia original, debido al pecado del primer padre, causa así el pecado original.

7. Como se ha dicho[27], el pecado original, hablando en sí, es un pecado de la naturaleza, no de la persona, a no ser por razón de la naturaleza contaminada.

---

[24] San Agustín, *De peccatorum meritis et remissione et de Baptismo Parvulorum ad Marcellinum*, I, c. 10, n. 11 (PL 44, 115; CSEL 60, 12) según la *Glosa* de Pedro Lombardo a *Romanos*, 5, 12 (PL 191, 1389A), como aparece en Tomás de Aquino, *Super Romanos*, 5, 12.

[25] En la solución.

[26] En la solución.

[27] En la solución.

Mas el acto de la generación, propiamente sirve a la naturaleza, puesto que se ordena a la conservación de la especie; pero la carne que ya está unida al alma pertenece a la constitución de la persona; y por esto la carne causa más el pecado original en la medida en que se considera en vías de generar, que en la medida en que está ya unida.

8. Tratándose de aquellos que nacen de la fornicación, existe, ciertamente, un origen doblemente viciado, a saber, por el vicio de la naturaleza, que se transmite de Adán, y por el vicio de la persona, es decir, del padre del generante, de cuyo vicio ninguna contaminación queda en la prole. Pues cualquiera que genera, transmite el pecado original en cuanto genera como Adán, mas no en cuanto genera como Pedro o Marcio, es decir, por lo que tiene de Adán, no por lo que es propio de sí.

9. La corrupción que hay en la carne es, ciertamente, un acto físico, aunque moral en cuanto a su orientación y poder. Pues, por el pecado del primer padre, fue privada su carne del poder de propagar por medio de su semen la justicia original a los demás. Y así, la falta de este poder en el semen es un defecto que envuelve corrupción moral y una orientación hacia la corrupción de la carne, así como decimos que la orientación del color está en el aire[28], y la orientación del alma está en el semen[29]. Y por esto, así como el semen tiene el poder de producir una naturaleza humana en la prole engendrada, el semen también tiene el poder de producir en ella una corrupción parecida.

10. Nada prohíbe que sea causado un efecto corporal por una causa espiritual. En efecto, también Boecio[30] dice, en el libro *De Trinitate*, que las formas que hay en la materia vinieron de las formas que existen sin materia. Y tratándose de nosotros mismos, la voluntad mueve a los apetitos más bajos, y el movimiento de tales apetitos es causa de cambios materiales.

11. La justicia original fue sobreañadida al primer hombre por la generosidad de Dios. Pero que Dios no conceda la justicia original a las almas que descienden del primer ser humano, no es debido a Dios sino a la naturaleza humana, en la cual hay algo contrario que le impide estar en condición de la justicia original.

12. En el semen está la corrupción original del pecado, no actualmente, sino virtualmente, del mismo modo en que está ahí virtualmente la naturaleza humana: virtud activa que, ciertamente, está en el semen en forma de espíritu espu-

---

[28] Proposición sobre la cual habla extensamente Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 27, a. 4, ad4; *De potentia*, q. 3, a. 7, ad7.

[29] Cfr. Aristóteles, *De generatione animalium*, II, 1, 735a 4-9; San Alberto Magno, *De animalibus*, XVI, tr. 1, c. 8 (St. II 1084); *Quaestio super de animalibus*, XVI, q. 1 (col. XII 273).

[30] Boecio, *De Trinitate*, c. 2 (PL 64, 1250D).

moso, como dice Aristóteles[31] en *De generatione animalium*, mas no en la materia que pierde una forma y recibe otra.

13. Así como dice Dionisio[32] en *De divinis nominibus*, el bien procede de una causa íntegra, pero el mal proviene aun de los efectos singulares; y por ello, el defecto que es por parte del cuerpo basta para suprimir la integridad de la naturaleza humana.

14. La carencia de visión divina compete a algo de dos modos. *De un modo*, de manera que no tiene en sí de donde poder alcanzar la visión divina, y así la carencia de la visión divina le competería a aquel que entre las puras cosas naturales existe incluso sin pecado; pues de este modo, la carencia de la visión divina no es una pena, sino un defecto que se sigue de toda naturaleza creada, ya que ninguna criatura por sus solas fuerzas naturales puede alcanzar la visión divina. *De otro modo*, puede competer a alguien la carencia de visión divina, de modo que posea en sí algo en virtud de lo cual merezca carecer de la visión divina; y así la carencia de la visión divina es una pena original y actual de pecado.

15. Hay dos causas. *Una*, principal, que actúa por la propia forma, y ésta es más noble que el efecto, en cuanto que es su causa. *Otra* es la causa instrumental que no actúa por la propia forma, sino en cuanto es movida por otro, y no conviene a ésta ser más noble que el efecto, así como la sierra no es más noble que la casa. Y de este modo el semen carnal es causa de la naturaleza humana en la prole, y también de la culpa original en su alma.

16. Un agente está en acto de muchos modos. De *un modo,* según la propia forma, que, o bien contiene la forma del efecto según la semejanza de la especie, así como el fuego genera fuego, o bien sólo según la virtud, así como el sol genera el fuego. *De otro modo*, según un movimiento por otro; y de este modo el instrumento actúa como ente en acto: y así también el semen está en acto, en cuanto está en él el movimiento y la intención del alma que genera, según dice el Filósofo[33] en *De generatione animalium*; y por esto tiene la virtud de causar tanto la naturaleza humana como el pecado original.

---

[31] Aristóteles, *De generatione animalium*, II, 3, 736b 29 ss. Ver San Alberto Magno, *De animalibus*, XVI, tr. 1, c. 13 (St. II 1097 ss.), y *Quaestio super de animalibus*, XVI, q. 3 (col. XII 275).

[32] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 30 (PG 3, 729C; Dion. 298).

[33] Aristóteles, *De generatione animalium*, II, 3, 736b 29 ss.; véase San Alberto Magno, *De animalibus*, XVI, tr. 1, c. 13 (St. II, 1097 ss.); y *Quaestio super de animalibus*, XVI, q. 3 (col. XII 275).

17. Cuando un hombre justo tiene relaciones sexuales con su esposa, merece lo que le corresponde de suyo, y así no transmite el pecado original, sino según lo que tiene de Adán, como se ha dicho más arriba[34].

18. Adán, en cuanto fue principio de la naturaleza humana, tuvo razón de causa universal, y así por su acto ha sido contaminada toda la naturaleza humana que es propagada por él.

19. El pecado del primer hombre es de algún modo pecado general de toda la naturaleza humana, como se ha dicho en la respuesta; y por esto cuando alguien es castigado por el pecado del primer padre, no es castigado por el pecado de otro, sino por su pecado.

ARTÍCULO 2

Qué es el pecado original[35]

I) Parece que es concupiscencia.

OBJECIONES

1. Dice Agustín[36] en el libro *De peccatorum meritis*: "Adán como ningún otro, con la oculta corrupción de su concupiscencia carnal, corrompió también en sí a todos los que habían de proceder de su estirpe", por lo cual dice correctamente el Apóstol[37] que él es "en quien todos pecaron". Es así que el pecado original está en aquel en quien todos pecaron, como se ha dicho[38]. Luego el pecado original es concupiscencia.

---

[34] *De malo*, q. 4, a. 1, ad8.

[35] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 82, a. 1-3; *In II Sententiarum*, d. 30, q. 1, a. 3.

[36] San Agustín, *De peccatorum meritis et remissione et de Baptismo Parvulorum ad Marcellinum*, I, c. 9, n. 10 (PL 44, 115; CSEL 60, 11); según Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 30, c. 10, n. 1.

[37] *Romanos*, 5, 12.

[38] *De malo*, q. 4, a. 1.

2. Dice Anselmo[39] en *De conceptu virginali*: "De tal modo fue creado que no debía sentir una concupiscencia desordenada". Pero, como se dice en el mismo libro[40], "el pecado no sólo existe cuando el hombre no tiene lo que debe tener, sino también cuando tiene lo que no debe tener". Luego la concupiscencia contraída es pecado original.

3. Dice Agustín[41] en el libro de las *Retractationes* que la culpa de concupiscencia se disuelve con el bautismo. Es así que la culpa del pecado original se disuelve propiamente con el bautismo. Luego la concupiscencia es pecado original.

EN CONTRA

4. Dice el Damasceno[42], que el pecado es aquello por lo que alguien se aparta de lo que es conforme a la naturaleza, hacia lo que es contrario a la naturaleza: por lo que se considera que el pecado es contra la naturaleza. Pero la concupiscencia es natural, pues la naturaleza enseña ésta a todos los animales[43]. Luego la concupiscencia no es pecado original.

5. Mas podría decirse que la concupiscencia es natural a una naturaleza corrompida, mas no a la naturaleza creada. Pero en contra, la concupiscencia es acto propio de una potencia concupiscible. Es así que el apetito concupiscible es natural, incluso según la naturaleza creada. Luego la concupiscencia también.

6. Ningún pecado se tiene como bueno y malo a la vez. Pero la concupiscencia pertenece al bien como la sabiduría, y al mal como el robo. Luego la concupiscencia de suyo no es pecado original.

7. La concupiscencia designa un hábito o un acto. Pero si designa un acto, es un pecado actual, no original; y según que designa un hábito, no puede ser pecado original, puesto que el hábito adquirido en un hombre a partir de sus propios actos malos no es pecado, de lo contrario pecaría continuamente y desmerecería continuamente, y así con menor razón se denominará pecado la concupiscencia habitual causada en este hombre por un acto del primer padre. Luego la concupiscencia no es pecado original de ningún modo.

---

39 San Anselmo, *Tractatus de concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio*, q. 3, c. 7 (PL 158, 530C; Schmitt II, 274).

40 Más correctamente en San Anselmo, *Cur Deus homo*, I, c. 24 (PL 158, 397A; Schmitt II, 92).

41 San Agustín, *Retractationum*, I, c. 15, n. 2 (PL 32, 609; CSEL 36, 73).

42 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 30 (PG 94, 976A; Bt. 162); véase también: IV, c. 20 (PG 94, 1196C; Bt. 356).

43 Cfr. *Digesto*, I, tit. 1, *lex* 1 (Mommsen 1); *Instituta*, I, tit. 2, *lex* 1 (Krueger, 1).

8. Todo hábito es natural, adquirido o infuso. Pero el pecado original no es un *hábito natural*: pues según Dionisio[44] en *De divinis nominibus,* nada que inhiere en algo según su naturaleza le es malo. De modo semejante, tampoco es un *hábito adquirido*, pues los hábitos adquiridos son causados por los actos, como es patente por lo que dice el Filósofo[45] en la *Ethica*, y el pecado original no es adquirido por actos, sino que es traído de origen. De modo semejante, tampoco es un *hábito infuso*, pues de tales hábitos sólo Dios es causa interior en el alma que opera, y Dios no puede ser causa de pecado. Luego el pecado original no es concupiscencia habitual de ningún modo.

9. Según la opinión general de los Teólogos[46], el hábito precede al acto tratándose de cosas buenas; pues el hábito ha sido infundido por Dios, mas el acto procede de nosotros; pero el acto precede al hábito tratándose de las cosas malas. Luego si el pecado original fuese concupiscencia habitual se seguiría que los actos malos, que son pecados actuales, precederían al pecado original; lo cual es inadmisible.

10. El pecado original se supone que es fomes de todo pecado[47]. Pero los pecados no sólo son causados por la concupiscencia, sino también por la malicia o la ignorancia, como se ha visto más atrás[48]. Luego el pecado original no es concupiscencia.

11. Si la concupiscencia es pecado original: o ello le corresponde por su esencia, y así, al permanecer la concupiscencia después del bautismo, no sería disuelto el pecado original, lo cual es inconveniente; o bien el pecado original se dice por alguna otra cosa que lo acompaña, y así más bien esta última es pecado original. Luego el pecado original no es concupiscencia.

12. El accidente es causado por los principios del sujeto. Pero el sujeto del pecado original es el alma; mas la causa de la concupiscencia no es el alma, sino la carne. Luego la concupiscencia no es pecado original.

13. La concupiscencia parece ser, principalmente, pecado original en cuanto que comporta la necesidad de desear. Pero esta necesidad puede entenderse de dos maneras: *una*, de tal modo que es una necesidad de consentir los movimien-

---

[44] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 25 (PG 3, 728B; Dion. 287).

[45] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 1, 1103a 18 ss.

[46] Opinión que atiende a la definición de virtud dada por el Maestro de las Sentencias, tomada de San Agustín: "Virtus est ut ait Augustinus, bona qualitas mentis qua recte vivitur et qua nullus male utitur quam Deus solus in homine operatur"; Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 27, c. 1, n. 1. Véase San Agustín, *De libero arbitrio*, II, c. 19, n. 50 (PL 32, 1268; CCL 29, 271; CSEL 74, 85) como aparece en Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 55, a. 4, sc.

[47] Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 30, c. 8.

[48] *De malo*, q. 3, a. 7, a. 12.

tos de la concupiscencia; necesidad que ciertamente no puede decirse pecado original, pues no permanece después del bautismo, en cambio lo original permanece como acto y se transmite como reato[49]. Mas *otra* es la necesidad de sentir los movimientos de la concupiscencia; pero tampoco ésta puede ser pecado original. Pues, o bien sería pecado original por sí misma o por otro. Si lo fuese *por sí misma*, toda vez que dicha necesidad permanece después del bautismo, seguiríase que el pecado original permanecería después del bautismo; y si lo fuese *por otro*, a saber, por la carencia de justicia original, esto no parece ser posible, porque la necesidad de sentir un movimiento de este tipo se encuentra respecto al pecado original como el sentir en acto se encuentra respecto al pecado actual. Mas sentir en acto un movimiento de concupiscencia no es pecado actual por añadírsele la carencia de gracia; de lo contrario, tratándose de aquellos que carecen de gracia, cualquier movimiento de concupiscencia sería pecado: lo cual es patente que es falso, toda vez que a veces, mediante su razón natural, resisten los movimientos de la concupiscencia. Luego tampoco la necesidad de sentir un movimiento de este tipo es pecado original, por la carencia de justicia original que lo acompaña; y así la concupiscencia no es pecado original de ningún modo.

14. Si la concupiscencia es pecado original, o bien esto sucede esencialmente, o bien causalmente. Es así que no sucede *esencialmente*: puesto que la concupiscencia es causa de pecado original según Agustín[50], y la causa es extrínseca a la esencia de la cosa. Y de modo semejante, tampoco sucede *causalmente*: pues la causa precede al efecto, mas la concupiscencia no precede a la carencia de justicia original, en la cual consiste la razón del pecado original principalmente, sino más bien se sigue de ella. Luego de ningún modo es pecado original la concupiscencia.

15. Así como en el estado de naturaleza caída el concupiscible repugna a la razón, así también el irascible. Luego la concupiscencia no debe decirse pecado original más que la ira.

---

[49] Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 32, c. 1, n. 6, procedente de San Agustín, *De Nuptiis et Concupiscentia ad Valerium Comitem*, I, c. 26, n. 29 (PL 44, 430; CSEL 42, 241).

[50] San Agustín, *Contra Julianum*, V, c. 3, n. 8 (PL 44, 787).

II) También se pensaba que es ignorancia.

OBJECIONES

16. Dice Anselmo[51], en su libro *Tractatus de praedestinationis*, que a la naturaleza humana se le imputa como pecado original la impotencia de alcanzar la justicia y entenderla. Pero la impotencia de entender pertenece a la ignorancia. Luego el pecado original es ignorancia.

17. Se dice, en el mismo libro[52], que la disminución de belleza en la naturaleza humana se imputa como pecado. Pero la máxima belleza de la naturaleza humana consiste en el resplandor del conocimiento. Luego parece que el pecado original, que se imputa a la naturaleza humana, es una disminución de conocimiento, es decir, ignorancia.

18. Dice Hugo de San Víctor[53] que el vicio que contraemos al nacer, existe en la mente por ignorancia, y en la carne por concupiscencia. Pero un vicio de este tipo es el pecado original. Luego el pecado original no es más la concupiscencia que la ignorancia.

EN CONTRA

19. La ignorancia es una cosa distinta de la concupiscencia, y no está en el mismo sujeto. Pero una misma cosa no pertenece a géneros diversos, ni está en diversos sujetos. Luego el pecado original, no siendo concupiscencia, no puede ser ignorancia.

20. Así como el intelecto padece su defecto por causa del pecado original, así también las facultades inferiores, como la facultad generativa, e incluso el cuerpo mismo. Luego si la ignorancia, que es un defecto del intelecto, se considera que es pecado original, por la misma razón también todos los defectos de las facultades inferiores, y también los del cuerpo mismo; lo cual parece inconveniente.

---

[51] San Anselmo, *Tractatus de concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio*, q. 3, c. 7 (PL 158, 529D; Schmitt II, 273).

[52] San Anselmo, *Tractatus de concordia praescientiae et praedestinationis*, q. 3, c. 7 (PL 158, 530A; Schmitt II 273).

[53] Hugo de San Víctor, *De Sacramentis Christianae Fidei*, I, 7, c. 28 (PL 176, 299A).

III) También se pensaba que es la carencia de justicia original.

OBJECIONES

21. En efecto, así argumenta Anselmo[54] en el libro *De conceptu virginali*. Todo pecado es una injusticia, y por consiguiente excluye alguna justicia. Es así que el pecado original no excluye otra justicia que la original. Luego el pecado original es la carencia de justicia original.

EN CONTRA

22. La culpa se dice por privación de la gracia. Pero la justicia original no incluye la gracia; pues el primer hombre fue creado con la justicia original, mas no con la gracia, como se ve por el Maestro[55] en las *Sententiae*. Luego la carencia de justicia original no constituye la razón del pecado.

23. La justicia original no es devuelta por el bautismo, pues las facultades inferiores aún se resisten a la razón. Luego, si el pecado original fuese la carencia de justicia original, seguiríase que el pecado original no sería disuelto por el bautismo, lo cual es herético[56].

24. El sujeto debe ser puesto en la definición del accidente[57]. Pero cuando se dice que el pecado original es la carencia de justicia original, no se hace ahí mención del sujeto. Luego la asignación es insuficiente.

25. Así como la justicia original es suprimida por el pecado original, así también la gracia es suprimida por el pecado actual. Pero la carencia de gracia no es el pecado actual mismo, sino su efecto. Luego tampoco la carencia de justicia original es el pecado original mismo.

---

[54] San Anselmo, *Liber de Conceptu Virginali et Originali Peccato*, c. 24, (PL 158, 458C; Schmitt II 167).

[55] Pedro Lombardo, *Sententiae*, d. 24, c. 1, n. 2 y ss. Ver también Alejandro de Hales, *Summa fratris Alexandri*, I-II, n. 492.

[56] Cfr. Genadio, *De Ecclesiasticis Dogmatibus*, c. 34 (PL 58, 989).

[57] Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 4, 1030b 14 ss.; Averroes, *In Metaphysicam*, VII, com. 18 (VIII, 167 E) como aparece en Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 3, a. 7, ob2.

IV) También se pensaba que es pena y culpa[58].

OBJECIONES

26. Sobre aquello de *Salmos* (84, 2): "Bendijiste, Señor, tu tierra", dice la *Glossa* que lo que contraemos de Adán, es pena y culpa. Pero esto es pecado original. Luego el pecado original es pena y culpa[59].

27. Dice Ambrosio[60] que el vicio o pena corrompe la naturaleza; y la culpa ofende a Dios. Pero el pecado original hace ambas cosas. Luego es tanto culpa como pena[61].

EN CONTRA

28. Dice Hugo de San Víctor[62] que el pecado original "es una enfermedad mortal que se sigue de la necesidad de desear". Pero la enfermedad designa una pena. Luego el pecado original es sólo pena.

29. Hablando del pecado original, Anselmo[63] compara el mismo a la esclavitud que padecen algunos por el pecado del primer padre, quien pecó con el crimen de lesa majestad. Pero éste sólo fue esclavo de una pena. Luego el pecado original es sólo una pena[64].

30. Dice Agustín[65] en *De civitate Dei*, que el pecado original es languidez de la naturaleza. Pero la languidez designa una pena. Luego el pecado original es sólo pena.

SOLUCIÓN

La verdad de esta cuestión puede tomarse de aquello que se ha dicho más arriba[66].

---

[58] *Glosa* de Pedro Lombardo a *Salmos*, 84, 2 (PL 191, 795D).

[59] El mismo argumento en Alejandro de Hales, *Summa fratris Alexandri*, II-II, n. 221.

[60] San Ambrosio, *Apologia David altera*, c. 3, n. 19 (PL 14, 893B [935A]).

[61] San Ambrosio, *Apologia David altera*, c. 3, n. 19 (PL 14, 893B [935A]).

[62] Hugo de San Víctor, *De Sacramentis Christianae Fidei*, I pars, 7, c. 31 (PL 176, 302A).

[63] San Anselmo, *Liber de Conceptu Virginali et Originale Peccato*, c. 28 (PL 158, 462A; Schmitt II 171).

[64] El mismo argumento aparece en Alejandro de Hales, *Summa fr. Alexandri*, II-II, ob1, n. 221.

[65] Más correctamente en San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 19 (PL 41, 427; CCL 48, 442; CSEL 40-2, 42).

[66] *De malo*, q. 4, a. 1.

En efecto, se ha dicho más arriba[67] que el pecado original es de esta persona o de aquélla, en cuanto se considera como cierta parte de la multitud derivada de Adán, y como si fuese cierto miembro de un solo hombre. También se ha dicho que a un solo hombre que peca, corresponde un solo pecado, según que se refiere a un todo y al primer principio del pecar, aunque la ejecución del pecado se haga por diversos miembros.

Así, pues, el pecado original en tal hombre o en aquél no es otra cosa que lo que al mismo llega originariamente del pecado del primer padre. Así como el pecado de la mano o del ojo no es otra cosa que lo que llega a la mano o al ojo del movimiento del primer principio que peca, que es la voluntad; aunque por una parte se haga la moción por la naturaleza original, y por otra por el imperio de la voluntad. En realidad, lo que llega a la mano del pecado de un solo hombre singular, es cierto efecto e impresión del primer movimiento desordenado que había en la voluntad, por lo que es necesario que lleve su semejanza. Mas el movimiento desordenado de la voluntad es un dirigirse a un bien temporal sin guardar el orden conveniente al fin debido. Desorden que ciertamente es rechazo del bien inmutable; y esto es como lo formal, mas aquello es como lo material, pues la razón formal del acto moral se toma por comparación con su fin. Por lo que, asimismo, lo que del pecado de un solo hombre pertenece a la mano, no es otra cosa que su aplicación a algún efecto sin cierto orden de justicia. Y además, si el movimiento de la voluntad alcanza a algo que no es receptivo de pecado, como a una lanza o a una espada, no decimos que ahí exista pecado, a no ser de modo virtual y a modo de efecto, es decir, en cuanto la lanza o la espada es movida por un acto de pecado y produce como efecto un pecado, y no porque la lanza misma o la espada peque, puesto que no son algo del hombre que peca, como la mano o el ojo.

Así, pues, tratándose del pecado del primer padre hubo algo formal, a saber, el rechazo a un bien inmutable; y algo material, a saber, el dirigirse a un bien mutable[68]. Y debido a que se apartó de un bien inmutable, perdió el don de la justicia original; en cambio, debido a que se dirigió desordenadamente a un bien mutable, las facultades inferiores que debían ser levantadas hacia la razón, fueron rebajadas hacia cosas inferiores. Por consiguiente, así también sucede tratándose de aquellas cosas que surgen de su estirpe, y la parte superior del alma carece del debido orden hacia Dios que había por la justicia original, y las facultades inferiores no se someten a la razón, sino que se convierten hacia lo infe-

---

[67] *De malo*, q. 4, a. 1.

[68] San Agustín, *De libero arbitrio*, I, c. 6, n. 35 (PL 32, 1240; CCL 29, 235; CSEL 74, 35); III, c. 1, n. 1 (PL 32, 1269; CCL 29, 274; CSEL 74, 89).

rior según su movimiento propio; y aun el cuerpo mismo tiende a la corrupción según la inclinación de los contrarios, de los cuales está compuesto[69].

Pero la parte superior del alma, y también algunas de las facultades inferiores que están sometidas a la voluntad y le obedecen naturalmente, reciben la secuela de este tipo del primer pecado según la razón de culpa: pues son partes receptivas de culpa. Pero las facultades inferiores que no están sometidas a la voluntad, es decir, las potencias del alma vegetativa, y aun el cuerpo mismo, reciben la secuela de este tipo según la razón de pena, no según la razón de culpa; a no ser quizás de un modo virtual, es decir, en la medida en que la pena consiguiente al pecado, es productiva de pecado, según que la facultad generativa, por una expulsión del semen corporal[70], opera para la transmisión del pecado original al mismo tiempo que de la naturaleza humana.

Pero entre las facultades superiores que reciben el defecto transmitido de origen, según la razón de culpa, una es la que mueve a todas las demás, es decir, la voluntad[71]; y todas las demás son movidas por ella hacia sus actos. Y siempre lo que es de parte del que actúa y del que mueve, es como lo formal; y lo que es de parte del móvil y del paciente es como lo material.

Y por esto, toda vez que la carencia de justicia original se tiene de parte de la voluntad, y que de parte de las facultades inferiores movidas por la voluntad exista una inclinación a apetecer desordenadamente, que puede llamarse concupiscencia; se sigue que el pecado original en este hombre o en aquél, no es otra cosa que la concupiscencia con carencia de justicia original, pero de tal modo que la carencia de justicia original es como lo formal del pecado original, y la concupiscencia es como lo material; así como también, tratándose del pecado actual, el rechazo de un bien inmutable es como lo formal, mas el dirigirse a un bien mutable es como lo material: de modo que así se entienda que tratándose del pecado original, el alma se aparta y se dirige, así como tratándose del pecado actual, se diga que el acto se aparta y se dirige.

I) RESPUESTAS

[nn. 1, 2, 3] Deben concederse las razones con las cuales se prueba que el pecado original es concupiscencia

---

[69] Cfr. Aristóteles, *De longitudine et brevitate vitae*, 3, 465b 1 ss.; San Alberto Magno, *De morte et vita*, tr. 2, c. 2.

[70] Cfr. San Alberto Magno, *De animalibus*, XV, tr. 2, c. 1 (St. II 1015 ss).

[71] Cfr. Pseudo-Anselmo, i.e., Eadmerus, *De similitudinibus*, c. 2 (PL 159, 605C) como se dice en Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 12, sc.

I) RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

[n. 4] Algo puede ser natural al hombre de dos maneras. *De un modo*, en cuanto que es animal: y así, le es natural que la parte concupiscible sea llevada hacia lo placentero hablando en sentido general. *De otro modo*, en cuanto que es hombre, es decir, animal racional; y así, le es natural que la parte concupiscible sea llevada hacia lo placentero del sentido, según el orden de la razón. Luego la concupiscencia por la que la facultad concupiscible está inclinada de tal modo que es llevada hacia lo placentero del sentido fuera del orden de la razón, es contra la naturaleza del hombre en cuanto hombre, y así pertenece al pecado original.

[n. 5] Así como el apetito concupiscible es natural al hombre según su naturaleza creada, así también lo que está sometido a la razón le es natural, según lo que dice el Filósofo[72] en *De anima*, de que el apetito sensitivo sigue al apetito de la razón, así como una esfera es movida por otra esfera.

[n. 6] La concupiscencia es cierto bien, en cuanto sigue al orden de la razón; mas pertenece al mal en cuanto escapa al orden de la razón; pues, como dice Dionisio[73] en *De divinis nominibus*, el mal del hombre es existir sin razón; y de ahí que enojarse sin razón es malo tratándose del hombre, aunque sea bueno tratándose de un perro[74].

[n. 7] La concupiscencia, en cuanto que pertenece al pecado original, no es la concupiscencia actual, sino la habitual. Pero debe entenderse que por un hábito nos hacemos hábiles para algo. Y de dos modos puede un agente ser hábil para hacer algo. *De un modo*, por alguna forma que inclina hacia algo, como un cuerpo pesado se inclina hacia abajo[75], por su forma que adquiere del generante; *de otro modo*, por remoción de aquello que se lo impedía: como el vino se derrama al ser rotos los tapones que impedían su desborde, y el caballo impetuoso se mueve precipitadamente al ser suprimido el freno por el que era retenido. Así, pues, la concupiscencia habitual puede decirse de dos modos. *De un modo*, como alguna disposición o hábito que inclina a desear: como cuando alguien por la frecuencia de su concupiscencia actual, contrae el hábito de la concupiscencia; y de este modo, la concupiscencia no se dice pecado original. *De otro modo*, puede entenderse la concupiscencia habitual como la misma inclinación o disposición hacia el deseo, procedente del hecho de que el apetito concupiscible no está perfectamente sometido a la razón, al ser suprimido el freno de la justicia original; y de este modo, hablando materialmente, el pecado original es

---

72 Aristóteles, *De anima*, III, 11, 434a 12-15.

73 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 32 (PG 3, 733A; Dion. 309).

74 Ejemplo de Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 25 (PG 3, 728B; Dion. 286).

75 Aristóteles, *Physica*, VIII, 8, 255b 13-27.

concupiscencia habitual. Sin embargo, si la concupiscencia habitual considerada positivamente no tiene razón de pecado actual, según que es causada por los actos de la persona, no se sigue que por esto la concupiscencia habitual considerada por remoción, no tenga razón de pecado original en cuanto que es causada por el acto del primer padre; pues el pecado original no se dice pecado por la misma razón con que se dice pecado al pecado actual: pues el pecado actual consiste en el acto voluntario de alguna persona; y por lo mismo que no pertenece a tal acto, no tiene razón de pecado actual; pero el pecado original es de la persona según su naturaleza que heredó de otro originalmente; y por esto, todo defecto encontrado en la naturaleza de la prole, derivado del pecado del primer padre, tiene razón de pecado original, con tal que exista en el sujeto que es receptivo de la culpa. Pues como dice Agustín[76], en sus *Retractationes*, la concupiscencia se dice pecado porque fue hecha por pecado.

[n. 8] Así como el hábito vicioso, que es propio de esta persona, es adquirido por los actos de esta persona, así también la concupiscencia habitual, que pertenece al pecado de naturaleza, es adquirida por el acto voluntario del primer padre; mas, hablando propiamente, no es natural ni infusa.

[n. 9] Tal objeción procedería tratándose de un hábito personal dicho positivamente: mas dicho hábito no es pecado original.

[n. 10] Bajo el pecado original está comprendida tanto la malicia como la ignorancia. Pues así como la concupiscencia contraída de origen no es otra cosa que la destitución de las facultades inferiores, de lo que retiene la justicia original, así también la malicia contraída no es otra cosa que la destitución de la misma voluntad de la justicia original; y de ahí que toda inclinación tiende a elegir mal. Y así, según lo antes dicho[77], la malicia se encuentra en el pecado original como lo formal, mas la concupiscencia como lo material. Y sobre la ignorancia se hablará más adelante[78].

[n. 11] Algo se dice que es por causa de otro, de alguna manera, no sólo como accidente, sino también como lo que es por causa de su principio formal, así como el cuerpo se dice vivo por causa del alma; y sin embargo, no se sigue que el cuerpo no sea parte de la cosa viviente. Y de modo semejante, la concupiscencia se dice pecado original por la carencia de justicia original que, como se ha dicho[79], se encuentra con respecto a la misma como lo formal con respecto a lo material: por lo que, no se sigue que la concupiscencia no sea algo del pecado original.

---

76 San Agustín, *Retractationum*, c. 15, n. 2 (PL 32, 608; CSEL 36, 73).

77 En la solución.

78 Después de ad12.

79 En la solución.

[n. 12] El accidente natural es causado por los principios del sujeto; mas no el accidente innatural, a cuyo género pertenece el pecado original; y sin embargo, también el pecado original es causado por la voluntad del primer padre.

[n. 13] La concupiscencia, en cuanto que es algo del pecado original, no designa la necesidad de consentir los movimientos de la concupiscencia desordenada, sino que designa la necesidad de sentir que ciertamente permanece después del bautismo; pero no permanece junto con la carencia de justicia original, por la cual hay mal de pena. Y por esto se dice que los efectos del pecado original permanecen aunque la culpa haya desaparecido. Y sin embargo, no es necesario que la necesidad de sentir el movimiento de la concupiscencia no tenga razón de pecado original, porque sentir un movimiento de este tipo no tiene razón de pecado actual por la carencia de gracia; porque el pecado actual consiste en un acto, pues es un acto desordenado. Y por esto, el defecto que constituye el pecado actual, es el desorden mismo del acto, mas no la carencia de gracia que es un defecto en el sujeto de pecado. Pero el pecado original es un pecado de naturaleza; y por esto el desorden de la naturaleza por remoción de la justicia original hace la razón del pecado original.

[n. 14] La concupiscencia puede ser considerada de dos modos. *De un modo*, según que existe en otro, y de este modo de concupiscencia que existe en el padre, se considera causa original del pecado que hay en el hijo; y no pertenece a su esencia, sino que precede al mismo. *De otro modo*, puede considerarse en cuanto que existe en uno mismo, y así es causa al modo de la materia, que pertenece a la esencia de la cosa, y precede de algún modo al modo de la materia, como también el cuerpo precede al alma en el orden de la causa material. Pues se ha dicho más arriba[80], que por la carne, a la cual pertenece la concupiscencia, es contaminada el alma, a la cual pertenece la carencia de justicia original.

[n. 15] La corrupción de la parte irascible se encuentra de modo material en el pecado original, como también la corrupción de la concupiscible; sin embargo se denomina más bien de la parte concupiscible por dos motivos. El *primero*, ciertamente, puesto que todas las pasiones de la parte concupiscible nacen del amor que hay en la concupiscible, y terminan con el gozo o la tristeza, que también existen en la parte concupiscible; por lo que, asimismo, en general, tanto el movimiento de la parte concupiscible como de la irascible, puede decirse concupiscencia. El *segundo*, porque el pecado original se transmite por el acto generativo en el que existe el máximo placer, sobre el cual se manifiesta el desorden de la parte concupiscible; por lo que concupiscible se dice no sólo de las cosas corrompidas, sino también de las contaminadas, ya que por un acto de este tipo se transmite el pecado original.

---

[80] *De malo*, q. 4, a. 1.

II) RESPUESTAS

[nn. 16, 17, 18] Y a aquello *que se investigaba sobre la ignorancia* debe decirse que entre otras facultades, también el intelecto es movido por la voluntad; y así, el defecto de la inteligencia también está contenido materialmente bajo el pecado original. Defecto que, ciertamente, es carencia de aquel conocimiento natural que el hombre habría tenido en el primer estado. Y de este modo, la ignorancia está contenida materialmente bajo el pecado original.

II) RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

[n. 19] Siendo el pecado original un pecado de la naturaleza, así como la naturaleza humana se compone de muchas partes, así también convienen muchas cosas al pecado original, a saber, el defecto de las diversas partes de la naturaleza.

[n. 20] Aquellas cosas que obedecen naturalmente a la razón, no son receptivas de culpa; y por esto tratándose de ellas, el defecto transmitido no tiene razón de culpa, sino sólo de pena. Mas el intelecto es receptivo de culpa, pues alguien puede merecer y desmerecer por un acto de su intelecto, en cuanto que es voluntario, y por esto no es semejante.

III) RESPUESTAS

[n. 21] Mas a aquello *que se indaga sobre la carencia de justicia original* debe decirse que es como lo formal del pecado original, como se ha dicho[81].

III) RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

[n. 22] La justicia original incluye la gracia; y no creo que sea verdadero que el hombre sea creado en naturaleza pura[82]. Sin embargo, si no incluye la gracia, con todo, no por esto se excluye que la carencia de justicia original tenga razón de culpa, pues cuando alguien peca contra el dictamen de la razón natural, incurre en culpa, ya que no hay rectitud de gracia sin rectitud de naturaleza.

[n. 23] La justicia original es restituida con el bautismo en cuanto al hecho de que la parte superior del alma se une a Dios, por cuya privación se hallaba en mal de culpa, pero no en cuanto al hecho de que las facultades inferiores están sometidas a la razón; pues por un defecto de este tipo existe la concupiscencia que permanece después del bautismo.

---

[81] En la solución.

[82] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 95, a. 1.

[n. 24] En la definición de justicia se incluye la voluntad. Pues la justicia es la rectitud de la voluntad como dice Anselmo[83]: y por esto, del que la justicia se ponga en la definición del pecado original, no significa que falte ahí sujeto; como cuando simio se incluye en la definición de algo, no es necesario que se incluya ahí la nariz, que está puesta en la definición de simio[84].

La privación de la gracia no está en el acto mismo, sino en el sujeto del acto, y por esto no pertenece al pecado actual; pero la carencia de justicia original está en la naturaleza, y por esto puede pertenecer al pecado original, que es pecado de la naturaleza.

IV) RESPUESTAS

[nn. 26, 27] En cambio, A AQUELLO *que se indagaba sobre si es sólo pena, o pena y culpa*, debe decirse, como se ha dicho más arriba[85], que si se compara con tal hombre en la medida en que es cierta persona, sin tener en consideración su relación con la naturaleza, de este modo es pena; pero si se compara con el principio en quien todos pecaron, de este modo tiene razón de culpa.

IV) RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

[nn. 28, 29, 30] Y por esto, es patente de un modo fácil la respuesta a las objeciones.

---

83 San Anselmo, *Dialogus de veritate*, c. 12 (PL 158, 482B; Schmitt I 194) como se dijo en *De malo*, q. 2, a. 11, ob14. Véase además, San Anselmo, *Liber de Conceptu Virginali et Originali Peccato*, c. 3 (PL 158, 436A; Schmitt II 143).

84 Ejemplo de Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 11, 1037a 31.

85 *De malo*, q. 4, a. 1.

ARTÍCULO 3

En qué cosa está el pecado original como en su sujeto: es decir, si en la carne o en el alma[86]

Y parece que en la carne, y no en el alma.

OBJECIONES

1. El alma es creada por Dios. Pero por Dios no tiene mancha de pecado, ni tampoco por sí misma, pues así sería pecado actual. Luego de ningún modo está el pecado original en el alma.

2. Cualquiera que está en pecado original, pecó en Adán, según aquello del Apóstol en *Romanos* (5, 12): "En quien todos pecaron". Pero el alma de este hombre no pecó en Adán, pues no estaba ahí. Luego el pecado original no está en el alma.

3. Dice Agustín[87] en el libro *Adversus quinque haereses* que los rayos del sol penetran los desperdicios sin contaminarse. Es así que el alma es cierta luz espiritual, y así, es más virtuosa que la luz corporal. Luego el alma no es contaminada por las impurezas de la carne.

4. La pena responde a una culpa. Pero la pena del pecado original es la muerte[88], que no es de la sola alma, sino del compuesto. Luego el pecado original no está en el alma, sino en el compuesto.

5. Algo es más verdadero en la causa que en el efecto. Luego, si la causa de la contaminación del alma procede de la carne, parece que el pecado original está más bien en la carne que en el alma.

EN CONTRA

1. Dice Ambrosio[89] que una misma cosa es receptiva de virtud y vicio. Es así que la carne no es receptiva de virtud. Luego tampoco de vicio.

SOLUCIÓN

Debe decirse que para la comprensión de esta cuestión es necesario considerar dos distinciones.

---

[86] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 83, a. 1.

[87] San Agustín, *Adversus quinque haereses* seu *Contra quinque hostium genera Tractatus* (escrito apócrifo), c. 5, n. 7 (PL 42, 1107).

[88] Cfr. *De malo*, q. 5, a. 4.

[89] San Ambrosio, *De Noë et arca*, c. 12, n. 41 (PL 14, 379A [398C]; CSEL 32-1, 439).

Primero, ciertamente, que una cosa se dice que existe en otra de dos modos: *de un modo*, como en su sujeto, y *de otro modo*, como en su causa. Mas el *sujeto* propio de algún accidente se compara con el accidente mismo, como si quisiéramos considerar el sujeto propio de la felicidad y de la virtud: dado que la felicidad y la virtud son propias del hombre, el sujeto propio de ambas será lo que es propio del hombre, es decir, la parte racional del alma, como lo prueba el Filósofo[90] en la *Ethica*. Mas la causa es doble, a saber, instrumental y principal. Ciertamente, en la *causa principal*, existe algo según la semejanza de la forma o de la misma especie, si es causa unívoca[91]; como cuando el hombre genera a un hombre, o el fuego al fuego; o según alguna forma más excelente, si el agente no es unívoco, así como el sol genera al hombre[92].

Mas en la *causa instrumental*, existe algún efecto según la virtud que recibe el instrumento de la causa principal, en cuanto es movido por ella: pues de un modo se halla la forma de la casa en las piedras y troncos, como en su sujeto propio, y de otro modo se halla en el alma del artista como en su causa principal; y de otro modo en la sierra y el hacha como en su causa instrumental.

Ahora bien, es manifiesto que ser receptivo de pecado es propio del hombre. Por lo que es necesario que el sujeto propio del pecado de cualquiera sea lo que es propio del hombre, esto es, el alma racional, según la cual el hombre es hombre: y así el pecado original está en el alma racional como en su sujeto propio. Y el semen carnal, así como es causa instrumental de la transmisión de la naturaleza humana a la prole, así también es causa instrumental de la transmisión del pecado original; y así, el pecado original está en la carne, esto es, en el semen carnal virtualmente, como en su causa instrumental.

Segundo, debe considerarse que hay un doble orden, a saber, el de la naturaleza y el del tiempo. Ciertamente en el *orden de la naturaleza* lo perfecto es anterior a lo imperfecto, y el acto es anterior a la potencia; pero en el *orden de la generación* y del tiempo sucede lo contrario, es decir, lo imperfecto es anterior a lo perfecto, y la potencia es anterior al acto[93]. Así, pues, en el *orden de la naturaleza*, el pecado original en el alma –en quien está como en su sujeto– está antes que en la carne –en quien está como en su causa instrumental–; pero en el *orden de la generación* y del tiempo, está primero en la carne.

---

90 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 10, 1097b 22-1098a 20.

91 Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 8, 1034a 21-23; como aparece en Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 11, a. 2.

92 Ejemplo de Aristóteles, *Physica*, II, 4, 194b 13.

93 Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, V, 13, 1018b 9-1019a 14; IX, 7, 1049b 4-1050a 3.

RESPUESTAS

1. El alma racional toma la impureza del pecado original de su unión con la carne, no de sí misma ni de Dios. Pues así es como se convierte en parte de la naturaleza humana transmitida a través de Adán.

2. Siendo el pecado original un pecado de la naturaleza, no pertenece al alma, a no ser en cuanto es parte de la naturaleza humana, y la naturaleza humana existió originalmente en Adán según alguna parte de él, a saber, según su carne, y según su disposición hacia el alma; y según esto se dice que el hombre pecó en Adán con el pecado original.

3. Agustín aduce dicho ejemplo para mostrar que la palabra de Dios no se mancha por su unión o adhesión a la carne. En efecto, la palabra de Dios no se une a la carne como forma, y así se encuentra como la luz mezclada con el cuerpo, tal como los rayos no se mezclan con los desperdicios. Pero el alma se une al cuerpo como forma, y por esto se compara con la luz mezclada, que es contaminada al mezclarse; como sucede tratándose del rayo que se obscurece al pasar por el aire producido por las nubes.

4. La muerte, en cuanto pena del pecado original, es causada a consecuencia de que el alma perdió la virtud por la cual podía conservar su cuerpo inmune de corrupción: y así también dicha pena pertenece principalmente al alma.

5. Algo es más noble en la causa principal que en su efecto, mas no en la causa instrumental; y de este modo sucede también con la naturaleza humana en el semen carnal, por el pecado original. Por lo que, así como la naturaleza humana no es más verdadera en el semen que en el cuerpo organizado, del mismo modo tampoco el pecado original es más verdadero en la carne que en el alma.

ARTÍCULO 4

Si el pecado original está en las potencias del alma antes que en la esencia[94]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Según Anselmo[95], como se ha dicho más arriba[96], el pecado original es la carencia de justicia original. Pero la justicia original está en la voluntad, como él mismo[97] dice. Luego el pecado original está antes en la voluntad, que es cierta potencia.

2. Según Agustín[98], como se ha dicho más arriba[99], el pecado original es concupiscencia. Pero la concupiscencia pertenece a las potencias del alma. Luego el pecado original está antes en las potencias.

3. El pecado original es considerado fomes del pecado[100], en cuanto que inclina al acto de los pecados. Pero la inclinación al acto pertenece a la potencia. Luego el pecado original está en las potencias del alma.

4. El pecado original es cierto desorden, opuesto al orden de la justicia original. Pero el desorden no puede existir en la esencia del alma, en la que no hay distinción, la cual presupone orden y desorden; en cambio las potencias del alma son distintas. Luego el pecado original no está antes en la esencia del alma, sino en las potencias.

5. El pecado original de éste que nace, se deriva del pecado de Adán, que antes corrompe las potencias del alma que a la esencia. Pero el efecto se asemeja a

---

[94] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 83, a. 2; *In II Sententiarum*, d. 31, q. 2, a. 1. Sobre este particular es interesante señalar que San Buenaventura no lo trata en su respectivo comentario al libro II de las *Sentencias*.

[95] San Anselmo, *Liber de Conceptu Virginali et Originale Peccato*, c. 27 (PL 158, 461A; Schmitt II 170) como aparece en Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 82, a. 1, arg. 1. En realidad dicha definición de pecado original fue tomada, por algunos doctores antiguos, de dicha obra de San Anselmo, como lo afirma San Alberto Magno en *In II Sententiarum*, d. 30, a. 3.

[96] *De malo*, q. 4, a. 1, ob10.

[97] San Anselmo, *Liber de Conceptu Virginali et Originale Peccato*, c. 3 (PL 158, 436A; Schmitt II 143).

[98] San Agustín, *Retractationum*, I, c. 15, n. 2 (PL 32, 608; CSEL 36, 73).

[99] *De malo*, q. 4, a. 2, ad4.

[100] Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 30, c. 8.

su causa. Luego también el pecado original antes contamina las potencias del alma que a la esencia.

6. El alma, según su esencia, es forma del cuerpo que le da a éste su ser y vida. Luego el defecto perteneciente a la esencia del alma es defecto de vida, que es la muerte o la necesidad de morir. Pero de este defecto no tiene razón de culpa, sino de pena[101]. Luego la culpa original no está en la esencia del alma.

7. El alma no es receptiva del pecado, a no ser en cuanto es racional. Pero se dice racional según algunas potencias racionales. Luego el pecado está antes en las potencias del alma que en la esencia.

EN CONTRA

1. El pecado original lo contrae el alma por su unión con la carne. Pero el alma se une a la carne por esencia, como su forma. Luego el pecado original está primero en la esencia del alma.

2. El pecado original no es pecado de la persona antes que de la naturaleza, como se ha dicho más arriba[102]. Pero el alma por su esencia constituye la naturaleza humana, en cuanto es forma del cuerpo; y por sus potencias es principio activo que pertenece a las potencias: pues "los actos son de los individuos", según afirma el Filósofo[103]. Luego el pecado original está antes en la esencia del alma que en las potencias.

3. El pecado original en un hombre es uno solo; mas son muchas las potencias que, sin embargo, están unidas en una sola esencia del alma. Pero un solo accidente no está en muchos sujetos, a no ser que estén unidos. Luego el pecado original está antes en la esencia del alma que en las potencias.

4. El pecado original es contraído de origen. Pero el origen se termina con la esencia del alma: pues el fin de la generación es la forma de lo generado[104]. Luego el pecado original mira directamente a la esencia del alma.

5. El pecado original, según Anselmo[105], es la carencia de justicia original. Pero la justicia original fue un don dado a la naturaleza del alma, no a la perso-

---

[101] Cfr. San Agustín, *De Fide ad Petrum sive De Regula Verae Fidei* (escrito apócrifo), c. 21, n. 64 (PL 40, 773); de Fulgentius (PL 65, 700A; CCL 91A, 751).

[102] *De malo*, q. 4, a. 1.

[103] Aristóteles, *Metaphysica*, I, 1, 981a 16-17; como refiere Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, V, lect. 3.

[104] Cfr. Averroes, *In Physicam*, II, com. 70 (IV, 73 M), y el mismo Tomás de Aquino, *In Physicam*, II, lect. 11; *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 4, ob2 y ad2.

[105] San Anselmo, *Liber de Conceptu Virginali et Originale Peccato*, c. 27 (PL 158, 461A; Schmitt II 170).

na, de lo contrario no hubiese sido transmitida a los descendientes, y así pertenecía a la esencia del alma, que es naturaleza y forma del cuerpo. Luego, por la misma razón, también el pecado original está antes en la esencia del alma que en las potencias.

6. Todo aquello que está antes en las potencias del alma que en la esencia, está en el alma según que se compara con su objeto; mas lo que está en el alma por comparación con su sujeto, está en la esencia del alma antes que en las potencias. Mas el pecado original no está en el alma por comparación con sus objetos, sino por comparación con su sujeto, que es la carne, por lo cual trae la contaminación. Luego el pecado original está en la esencia del alma antes que en las potencias.

SOLUCIÓN

El pecado original, de algún modo, está tanto en la esencia del alma como en las potencias; pues el defecto de la culpa del primer padre alcanza a toda el alma. Pero es conveniente considerar si está en la esencia del alma, antes que en las potencias.

Y a primera vista, ciertamente, puede parecer a alguien que está antes en la esencia, por la misma razón de que el pecado original es uno, mientras que las potencias del alma están unidas entre sí en la esencia de ésta, como en una raíz común. Pero dicho argumento no es concluyente[106]: pues las potencias del alma también están unidas de algún modo, a saber, por la unidad de orden, y también por la unidad de una primera potencia motora y rectora; pero, de otra parte, es necesario asumir la investigación de esta verdad. Y, ciertamente, cuando el pecado original sea derivado de la carne hacia el alma, no puede haber duda de que, en cierta manera, al menos en la vía de la generación y del tiempo, el pecado original está en la esencia del alma antes que en las potencias; toda vez que el alma por su esencia se une de modo inmediato como forma al cuerpo, y no por medio de sus potencias, como se ha mostrado en otro lugar[107].

Pero si alguien dice que el pecado original, en el orden de la generación y del tiempo, está en la esencia del alma antes[108] que en las potencias del alma; y que según el orden de la naturaleza está antes en las potencias, tal como se ha dicho sobre el alma y la carne, ello no puede sostenerse. En efecto, la esencia del alma no se compara con las potencias del mismo modo en que se compara el cuerpo con el alma: pues el cuerpo se compara con el alma como la materia con la forma; mas la materia precede a la forma en la vía de la generación y del

---

106 Como afirma Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 31, q. 2, a. 1; a. 1, ad3.

107 Tomás de Aquino, *De anima*, a. 9.

108 *De malo*, q. 4, a. 3.

tiempo, pero la forma precede a la materia en la vía de la perfección y de la naturaleza. Y la esencia del alma se compara con las potencias como la forma sustancial se compara con las propiedades naturales consiguientes; mas la sustancia es anterior al accidente en el tiempo, la naturaleza y la razón, como se prueba en el libro VII[109].

Por lo que, de todos modos, el pecado original está en la esencia del alma, antes que en las potencias; y de la esencia del alma se deriva hacia las potencias; como también el proceso de la naturaleza es de la esencia del alma hacia las potencias. Y el pecado original mira a la naturaleza, como se ha dicho[110].

RESPUESTA

1. La justicia original no estaba de tal modo en la voluntad, que no estuviese antes en la esencia del alma; pues era un don conferido a la naturaleza.

2. La concupiscencia es pecado original de modo material, y como por derivación de lo superior, como se ha dicho[111].

3. La esencia del alma se compara con las potencias como la forma sustancial se compara con las propiedades consiguientes, así como la forma del fuego se compara con lo caliente. Mas el calor no actúa a no ser en virtud de la forma esencial del fuego: de lo contrario no actuaría como forma sustancial. Por lo que la forma sustancial es primer principio de acción. Y así también la esencia del alma es principio de acción anterior a la potencia.

4. El desorden de las potencias del alma es por defecto de la naturaleza, que mira a la esencia del alma de modo primero y principal.

5. En Adán, la persona corrompió a la naturaleza; y por esto en él la corrupción en las potencias del alma fue primero que en la esencia; pero en el hombre que nace de Adán, la naturaleza corrompe la persona; y por esto en él, la corrupción pertenece antes a la esencia que a las potencias.

6. La esencia del alma no sólo es la forma del cuerpo que le da vida, sino además es el principio de las potencias; y así el pecado original está antes en la esencia del alma.

7. Las potencias racionales mismas se derivan de la esencia del alma en cuanto es agente de la naturaleza; y por esto, el ser receptivo del pecado se deriva de la esencia del alma hacia las potencias.

---

109 Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 1, 1028a 31-1028b 2.

110 *De malo*, q. 4, a. 1.

111 *De malo*, q. 4, a. 2.

Artículo 5

Si el pecado original está en la voluntad antes que en las otras potencias[112]

Y parece que no.

Objeciones

1. El pecado original es cierta contaminación. Pero entre las potencias del alma, la potencia generativa se dice que es la más contaminada[113]. Luego el pecado original está antes en la potencia generativa, no en la voluntad.

2. La carencia de justicia original, que Anselmo[114] dice que es pecado original, atiende a que las facultades inferiores se rebelan contra la razón. Pero la rebelión de este tipo se da en las facultades inferiores. Luego el pecado original está antes en las facultades inferiores.

3. Tratándose del pecado actual, el rechazo del bien inmutable se sigue del dirigirse a un bien mutable[115]. Pero tratándose del pecado original, la concupiscencia se considera como un dirigirse hacia el pecado actual, como se ha dicho más arriba[116]. Luego toda vez que la concupiscencia está en las facultades inferiores, el pecado original está antes en las facultades inferiores.

4. El pecado original, como se ha dicho[117], es la carencia de justicia original. Mas la justicia es una virtud moral, y todas las virtudes morales están en las partes irracionales del alma, como dice el Comentador[118] en la *Ethica*. Luego el pecado original también está antes en las facultades inferiores del alma.

---

[112] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 83, aa. 3-4; *In II Sententiarum*, d. 31, q. 2, a. 1.

[113] Cfr. Alejandro de Hales, *Summa fratris Alexandri*, II-II, n. 239 y San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 31, a. 1, q. 3.

[114] San Anselmo, *Liber de Conceptu Virginali et Originale Peccato*, c. 27 (PL 158, 461A; Schmitt II 70).

[115] Cfr. San Agustín, *De libero arbitrio*, I, c. 6, n. 35 (PL 32, 1240; CCL 29, 235; CSEL 74, 35); III, c. 1, n. 1 (PL 32, 1269; CCL 29, 274; CSEL 74, 89).

[116] *De malo*, q. 4, a. 2.

[117] *De malo*, q. 4, a. 2.

[118] No Averroes, sino un anónimo más antiguo del mismo nombre. Véase la versión de Roberto Grosseteste (Mercken 293) de la *Ethica* de Aristóteles, libro III (Heylbut, p. 169, 21-25).

5. El pecado original es cierta perversión del régimen del alma. Pero el régimen del alma pertenece a la razón. Luego el pecado original está en la razón antes que en la voluntad.

6. La pena del pecado original es la carencia de la visión divina[119], que pertenece al intelecto. Pero la pena responde a la culpa. Luego el pecado original está antes en el intelecto que en la voluntad.

EN CONTRA

1. Dice Anselmo[120] en el libro *De conceptu virginali*, que la justicia es la rectitud de la voluntad. Pero el pecado original es la privación de la justicia original. Luego está antes en la voluntad.

SOLUCIÓN

El sujeto de la virtud o del vicio, se encuentra que es alguna parte del alma, en cuanto que algo participa de alguna potencia superior; así como la parte irascible y la concupiscible son sujeto de algunas virtudes en cuanto participan de la razón. Por lo que es necesario decir que lo racional es, de modo primero y principal, sujeto de la virtud.

Luego, a esto que se encuentre el primer sujeto de pecado original en las potencias del alma, es necesario considerar cuál es aquella potencia por la que todas las demás son receptivas de pecado; pues es conveniente por necesidad que el pecado original sea derivado de la esencia del alma hacia dicha potencia.

Mas es manifiesto que el pecado, en el sentido en que aquí hablamos de pecado, es aquello a lo cual le corresponde una pena. Y, por esto, a nuestros actos les corresponde una pena y un reproche[121], puesto que son voluntarios. Por lo que de la voluntad deriva el que las otras potencias sean receptivas de pecado.

Por lo que es patente que el pecado original, entre todas las potencias del alma, está antes en la voluntad.

RESPUESTAS

1. Como se ha dicho más arriba[122], la contaminación del pecado se dice que existe en alguno, ya sea en acto como en su sujeto propio, o virtualmente como

---

[119] *De malo*, q. 5, a. 1.

[120] San Anselmo, *Liber de Conceptu Virginali et Originale Peccato*, c. 3 (PL 158, 436A; Schmitt II 143).

[121] Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 5, 1106a 1-2.

[122] *De malo*, q. 4, a. 3.

en su causa. Mas la causa del pecado original es el acto generativo, que ciertamente pertenece a la facultad generativa como aquello de lo cual se sigue aquél[123]; a la parte concupiscible, como aquello que desea y manda; y al sentido del tacto, como aquello que siente y anuncia el placer. Por lo que la contaminación del pecado original se dice que está antes en dichas potencias virtualmente como en su causa, mas no como en su sujeto propio.

2. La rebeldía de las facultades inferiores hacia las superiores se da por remoción de la virtud que había en las facultades superiores, como se ha dicho más arriba[124], y por esto el pecado original está más en las facultades superiores, que en las inferiores.

3. El rechazo se sigue del dirigirse en el orden de la generación, pero la razón de pecado actual se produce con el rechazo; y de modo semejante sucede con la razón de pecado original en la privación de la justicia; y por esto el pecado original está antes en la voluntad.

4. Lo dicho por el Comentador no es verdad tratándose de todas las virtudes morales, sino sólo tratándose de aquellas que versan sobre las pasiones, que pertenecen a las partes irracionales. Mas la justicia no versa sobre las pasiones, sino sobre operaciones, como se dice en el libro V de la *Ethica*[125]; por lo que la justicia no está en la parte irascible y la concupiscible, sino en la voluntad. Y así existen cuatro virtudes principales, en cuatro potencias que son receptivas de la virtud: sin duda, la *prudencia* en la razón, la *justicia* en la voluntad, la *templanza* en la concupiscible, y la *fortaleza* en la irascible.

5. El régimen perverso de la razón no tiene carácter de culpa, a no ser en cuanto es voluntario; y, así, también la razón recibe de la voluntad el poder ser sujeto de pecado.

6. La carencia de la visión divina es una pena en cuanto repugna a la voluntad: pues esto pertenece a la razón de pena, como se ha dicho más arriba[126]; y así, en cuanto es pena, pertenece a la voluntad.

---

123 El pecado original.

124 *De malo*, q. 4, a. 2.

125 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, V, 1, 1129a 3-5.

126 *De malo*, q. 1, a. 4.

ARTÍCULO 6

Si el pecado original se transmite seminalmente por Adán hacia todos los que proceden de él[127]

Y parece que no.

OBJECIONES

1. La muerte es la pena del pecado original[128]. Pero al fin del mundo, algunos de los que se encuentran vivos al venir el Señor a juzgarnos, no morirán, como dice Jerónimo[129] en su *Epistola a Marcela*. Luego no nacen con el pecado original.

2. Mas podría decirse que, en esta opinión, Jerónimo no consideró a todos[130], y así su argumento no concluye necesariamente. Pero en contra, lo que se sigue necesariamente de algo opinable[131], no es erróneo ni contra la fe, así como de lo contingente, aunque sea falso, no se sigue lo imposible[132]. Mas que algunos hombres nacidos de Adán no morirán, es opinable. Luego, asimismo, no es erróneo lo que se sigue de esto, a saber, que algunos nacen sin pecado original.

3. Como dice Agustín[133] en su *Enchiridion*, con las tres primeras peticiones del *Padrenuestro* se piden cosas eternas, y con las otras cuatro peticiones se piden cosas temporales. Pero entre las otras cuatro se pide el perdón de nuestras deudas, una de las cuales consiste en la necesidad de generar en pecado original. Luego, siendo inconveniente decir que la oración de toda la Iglesia no es escuchada, parece que algunos en esta vida temporal pudieron generar hijos sin pecado original.

---

[127] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 81, a. 3; *In II Sententiarum*, d. 31, q. 1, a. 2; *Super Romanos*, c. 5, lect. 3.

[128] *De malo*, q. 5, a. 4.

[129] San Jerónimo, *Epistola 59*, n. 3 (PL 22, 587; CSEL 54, 543).

[130] Cfr. San Ambrosio, *Super 1 Thessalonicenses* (escrito apócrifo), 4, 14 (PL 17, 450 [475C]; CSEL 81-3, 226); San Agustín, *De civitate Dei*, XX, c. 20, n. 2 (PL 41, 688; CCL 48, 734; CSEL 40-2, 476), como aparece en Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 31, q. 1, a. 2, ad2.

[131] Cfr. Aristóteles, *Topica*, I, 1, 100b 21-23.

[132] Cfr. Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, V, lect. 22 (Aristóteles, *Metaphysica*, V, 1024b 17-21).

[133] San Agustín, *Enchiridion ad Laurentium*, c. 115 (PL 40, 285; CCL 46, 110).

4. Nadie puede tomar de otro lo que no está en éste. Pero en el bautizado no hay pecado original: pues éste es borrado por el mismo bautismo. Luego nadie que nace de un padre bautizado contrae el pecado original.

5. Dice el Apóstol en *Romanos* (11, 16): "Si la raíz es santa, también las ramas", y el Señor dice en *Mateo* (7, 17) que "el árbol bueno produce frutos buenos". Luego si el padre es santo y bueno, no genera un hijo contaminado por el pecado original[134].

6. Según Aristóteles[135] "si un opuesto está en el opuesto, también aquello que se pone está en aquello que se pone". Es así que el pecador genera a un pecador. Luego también el justo genera a un justo[136].

7. Dice el Apóstol en *Romanos* (5, 15): "El delito de Adán no fue como el don de Cristo", sino que el don de Cristo es mucho más potente[137]. Pero el pecado transmitido de Adán hacia alguno, es transmitido por éste hacia su hijo. Luego también el don de Cristo transmitido por el bautismo a alguno, es transmitido por éste hacia su hijo: y así, los hijos de los bautizados nacen sin pecado original[138].

8. Dice Agustín[139] en su libro *De peccatorum meritis:* "No dañó la transgresión de la primera desobediencia, más de lo que aprovechó la encarnación o redención del Salvador". Pero la redención del Salvador no aprovecha a todos los hombres. Luego tampoco la transgresión de Adán daña a todos los hombres, y así, no todos los que proceden seminalmente de Adán, contraen el pecado original por él.

9. Al corromperse lo inferior no se corrompe lo superior: pues si algo no es hombre no se sigue que no sea animal, sino que más bien al revés: si algo no es animal entonces no es hombre[140]. Es así que la naturaleza humana es superior a cualquier persona humana. Luego la corrupción personal del mismo Adán no pudo corromper toda la naturaleza humana con el pecado original.

10. Por el bautismo, o desaparece la corrupción de la naturaleza, o no. Si desaparece, entonces el pecado original no se transmite a la prole por un acto de la naturaleza; pero si no desaparece, dicha corrupción se encuentra del mismo

---

134 El mismo argumento aparece en San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 32, a. 1, q. 2, ob5.

135 Aristóteles, *Topica*, IV, 4, 124b 4-5, en interpretación de Boecio (Minio-Paluello 75).

136 Véase San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 32, a. 1, q. 2, ob5.

137 De la *Glosa* de Pedro Lombardo (PL 191, 1392D).

138 Este mismo argumento en San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 32, a. 1, q. 2, ob2.

139 San Agustín, *De peccatorum meritis et remissione et de Baptismo Parvulorum ad Marcellinum*, II, c. 30 (PL 44, 180; CSEL 60, 119).

140 Si algo no es animal, se sigue que no es hombre (pues todo hombre es animal). Raciocinio tomado de: Pedro Hispano, *Summulae logicales*, tr. 5, n. 12 (De Rijk 63).

modo en el alma del generante, que en el alma de la prole engendrada. Luego si el alma del generante no se contamina con la culpa original, tampoco el alma de la prole engendrada se contamina con la culpa original.

11. Dice Anselmo[141] en su libro *De conceptu virginali* que el pecado está tanto en el semen como en la saliva. Pero nadie puede dar a otro lo que él mismo no tiene. Luego la generación que procede del semen de Adán no es causa de pecado original en la prole.

12. Dice Agustín[142] en el libro *De perfectione iustitiae*: "Lo que se hace por necesidad de la naturaleza, carece de culpa". Es así que lo que es causado por el semen en la prole, es causado por necesidad de la naturaleza. Luego carece de culpa. Luego los que proceden de Adán seminalmente no contraen el pecado original.

13. El semen es cierto cuerpo. Es así que la acción del cuerpo no existe en un momento, sino en el tiempo[143]; mas el alma se contamina por la culpa en un momento. Luego tal infección no es causada por el semen.

14. Dice el Filósofo[144] en *De generatione animalium,* que el semen se forma del alimento superfluo; y así, el semen por el que este hombre es generado, no existió en Adán. Pero el pecado original es contraído por algunos en cuanto que pecaron en Adán, como dice el Apóstol en *Romanos* (5, 12). Luego el pecado original no deriva de Adán hacia todos los hombres por generación seminal.

15. El agente próximo imprime más que el agente remoto; signo de esto es que el agente próximo genera algo semejante a él en la especie, mas no el agente remoto; así como el hombre generado es semejante en la especie al hombre generante, mas no a él solo[145]. Pero así como fue contaminada la naturaleza por Adán, así también lo es por el padre más próximo. Luego no debe decirse que los que en este momento son generados, contraen el pecado original de Adán, sino de los padres próximos.

---

[141] San Anselmo, *Liber de Conceptu Virginale et Originale Peccato,* c. 7 (PL 158, 441C; Schmitt II 149).

[142] San Agustín, *Liber de Perfectione Iustitiae Hominis,* c. 4 (PL 44, 295; CSEL 42, 8). Lo que Agustín afirma aquí diciendo que "quod necessitate naturae fit, culpa caret", resulta semejante a la conocida expresión romana "necessitas caret lege".

[143] Cfr. *Liber de causis*, prop. y com. 31 (30).

[144] Aristóteles, *De generatione animalium,* I, 18, 726a 26; Cfr. San Alberto Magno, *De animalibus*, XV, tr. 2, c. 5, n. 100 (St. II 1035).

[145] Cfr. Aristóteles, *Physica*, II, 4, 194b 13.

16. Dice Agustín[146] en el libro *De nuptiis et concupiscentia* que la generación no es lo que transmite el pecado a la prole, sino la lujuria; y así parece que si la generación se produjese sin lujuria, el pecado no sería transmitido a la prole. Pero la generación sin lujuria y con lujuria no hace diversa la disposición del semen, a no ser según la mayor o menor intensidad del calor. Pues siendo el semen un cuerpo compuesto de elementos[147], la diversa disposición de él al actuar se reduce a las cualidades activas de los elementos[148]. Pero por una causa diferente no se produce un efecto diverso según la especie. Luego así como la generación sin lujuria no transmitiría el pecado original, así tampoco la generación con lujuria.

17. La caridad disminuye la lujuria. Mas la caridad puede aumentar al infinito. Luego no siendo infinita la lujuria, parece que la lujuria puede ser suprimida totalmente por la caridad; y así no es necesario que todos nazcan con el pecado original.

18. La lujuria, o bien pertenece a un desorden de la sensualidad, o a una voluntad malvada[149]. Pero ni una ni otra cosa se encuentra en los generantes justos. Luego aquellos que son generados por éstos, no contraen el pecado original.

19. Así como "el bien es difusivo", como dice Dionisio[150], así también el mal es constrictivo. Pero el bien de Adán, por ejemplo, su arrepentimiento, no se difunde hacia todos. Luego mucho menos el mal del mismo.

20. El pecado se transmite de Adán hacia los demás, en cuanto que han pecado en Adán. Pero Adán pecó al comer el fruto prohibido[151]; mas no puede decirse que todos hayan comido el fruto prohibido al comerlo Adán. Luego tampoco puede decirse que hayan pecado al pecar él; y así el pecado original no pasa de Adán hacia todos los hombres.

---

[146] San Agustín, *De Nuptiis et Concupiscentia ad Valerium Comitem*, I, c. 24 (PL 44, 429; CSEL 42, 239); sin embargo, cfr. San Agustín, *De Fide ad Petrum* (escrito apócrifo), c. 2, n. 16 (PL 40, 758); de Fulgentius (PL 65, 679B; CCL 91A, 721).

[147] Cfr. Averroes, *In Metaphysicam*, XII, com. 20 (VIII, 306 F).

[148] Aristóteles, *De generatione et corruptione*, II, 2, 329b 24; *Meteorologica*, IV, 1, 378b 10 ss. Véase *De malo*, q. 4, a. 1.

[149] Cfr. San Agustín, *De libero arbitrio*, III, c. 17, n. 48 (PL 32, 1295; CCL 29, 304; CSEL 74, 130).

[150] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 4 (PG 3, 700A; Dion. 168) como dice Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ob2.

[151] El vocablo "pomum" no se encuentra en *Génesis*, 2, 17, ni en III, 3. Sin embargo, se encuentra en San Agustín, *Enarratio in Psalmum 70*, sermo 2, n. 7 (PL 36, 897; CCL 39, 966). Quizás procede de una falsa interpretación de *Cantar de los Cantares*, 8, 8.

EN CONTRA

1. Dice el Apóstol en *Romanos* (5, 12): "Por un solo hombre entró el pecado al mundo, y por el pecado la muerte; y así la muerte pasó a todos por aquel en quien todos pecaron"[152].

2. Dice Agustín[153] en el libro *De fide ad Petrum* que así como entre los hombres no puede haber unión sexual sin lujuria, tampoco puede haber concepción sin pecado.

SOLUCIÓN

Es erróneo decir que algunos proceden seminalmente de Adán sin pecado original; pues de este modo habría algunos hombres que no tendrían necesidad de la redención de Cristo. Por lo que debe admitirse, de modo absoluto, que todos los que son procreados seminalmente por Adán, contraen el pecado original en el momento mismo en que reciben el alma.

Podemos demostrar esto por las cosas que ya hemos mencionado[154]. En efecto, se ha dicho más arriba que el pecado original se aplica a la naturaleza humana entera propagada por Adán, tal y como el pecado actual se aplica a una sola persona humana individualmente; y si todos los hombres en cuanto descienden de Adán son un solo hombre, los diferentes miembros corporales de Adán son como diferentes personas. Ahora, es manifiesto que el pecado actual se encuentra primeramente en algún principio, a saber, en la voluntad, que es la primera receptora del pecado, como se ha dicho más arriba, y de ella se deriva a su vez el pecado hacia las demás potencias del alma, e incluso hacia los miembros del cuerpo, en la medida en que son movidos por la voluntad; así, pues, los actos que son llevados a cabo para realizar un pecado son voluntarios. Así, pues, también el pecado original debe considerarse primeramente en Adán como en cierto principio, del cual se deriva hacia todos los que son movidos por él. Mas así como las partes de un solo hombre son movidas por el imperio de la voluntad, así también el hijo es movido por el padre mediante la facultad generativa; por lo que dice el Filósofo[155] en la *Physica*, que el padre es causa del hijo como lo

---

[152] La traducción de Eloíno Nácar y Alberto Colunga de la Vulgata dice: "Así, pues, como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado".

[153] San Agustín, *De Fide ad Petrum* (escrito apócrifo), c. 2, n. 16 (PL 40, 758); de Fulgentius (PL 65, 679B; CCL 91A, 721).

[154] *De malo*, q. 4, a. 5.

[155] Aristóteles, *Physica*, II, 5, 194b 30-31.

que mueve, y en *De generatione animalium*[156], se dice que en el semen existe cierta moción del alma del padre, que mueve la materia hacia la forma del concebido. Así, pues, una moción de origen como la de este tipo deriva del primer padre hacia todos los que proceden seminalmente de él; por lo que todos los que proceden seminalmente de él, contraen el pecado original de él.

RESPUESTAS

1. Jerónimo no hace suya dicha afirmación, sino que la menciona como opinión de algunos, como es patente en la carta que escribe san Jerónimo *A Minervino*[157] sobre la resurrección de la carne, en la cual menciona acerca de esto muchas opiniones, entre las cuales cita lo que habían opinado algunos, de que aquellos que a la llegada del Señor se encuentren vivos, nunca morirán, por aquello que dice el Apóstol en 1 *Tesalonicenses* (4, 17), hablando de la persona de ellos: "Nosotros los vivos, seremos arrebatados en las nubes al encuentro de Cristo en los aires", lo que otros[158] explican diciendo que no es que no mueran, sino que durarán poco en la muerte, resucitando al instante, y esto es lo que se considera más común[159].

2. Admitido que los que se encuentran vivos a la llegada del Señor no mueren, no se sigue necesariamente que no hayan contraído el pecado original. En efecto, la pena propia del pecado original es la necesidad de morir, según aquello del Apóstol en *Romanos* (8, 10): "Ciertamente el cuerpo muere por el pecado", es decir, tiene la necesidad de morir, como lo explica Agustín[160]. Mas puede suceder que algunos tengan necesidad de morir, y sin embargo, nunca morirán por una divina virtud que prohíba su muerte; así como puede suceder que lo generado pesado, no se dirija hacia abajo por causa de algo que lo impide.

3. Esta deuda de generar con pecado original no se perdona en esta vida, en cuanto a que alguien genere sin pecado, sino en cuanto a que algunos nacidos con el pecado quedan limpios del pecado por la virtud de Cristo. Pues por deu-

---

156 Aristóteles, *De generatione animalium*, II, 3, 736b 29 ss.; véase San Alberto Magno, *De animalibus*, XVI, tr. 1, c. 13 (St. II 1097 ss.), y *Quaestio super de animalibus*, XVI, q. 3 (col. XII, 275).

157 San Jerónimo, *Epistola 119*, n. 7 (PL 22, 971; CSEL 55, 454).

158 Cfr. San Agustín, *De civitate Dei*, XX, c. 20, n. 2 (PL 41, 688; CCL 48, 734; CSEL 40-2, 476).

159 Cfr. San Alberto Magno, *In IV Sententiarum*, d. 43, a. 21; San Buenaventura, *In IV Sententiarum*, d. 43, a. 1, q. 2.

160 San Agustín, *De peccatorum meritis et remissione et de Baptismo Parvulorum ad Marcellinum*, I, c. 6 (PL 44, 112; CSEL 60, 8).

das se entiende los pecados, como dice Agustín[161] en su libro *De sermone Domini in monte*.

4. El pecado original se opone a la justicia original por la que la parte superior del alma estaba unida a Dios, gobernaba sobre las facultades inferiores y además podía conservar el cuerpo sin corrupción. Luego por el bautismo es borrado el pecado original, en cuanto a que aquél da la gracia por la cual la parte superior del alma se une a Dios; mas no da al alma la virtud de poder conservar el cuerpo sin corrupción, o de poder, la parte superior, conservar las facultades inferiores desprovistas de toda rebelión; por lo que después del bautismo permanece tanto la necesidad de morir, como la concupiscencia, que es el elemento material del pecado original[162]. Y así, en cuanto a la parte superior del alma, ella participa de la nueva vida de Cristo, pero en cuanto a las facultades inferiores del alma, y también en cuanto al cuerpo mismo, permanece aún la antigua vida que procede de Adán[163]. Ahora, es manifiesto que el hombre bautizado no genera según la parte superior del alma, sino según las facultades inferiores y según el cuerpo, y por esto el hombre bautizado no transmite a la prole la novedad de Cristo, sino la vetustez de Adán. Y por esto, aunque el hombre bautizado no tenga el pecado original en cuanto culpa, no obstante transmite el pecado original a la prole.

5. Y por esto es patente la solución al quinto argumento.

6. Aquel modo de argumentar considera lo que conviene a un opuesto en cuanto que es opuesto, mas no lo que es común a cada uno de los opuestos. En efecto, si lo negro congrega lo visto, se sigue que lo blanco lo disgrega[164]; mas si lo negro es visible, no se sigue que lo blanco sea invisible, pues esto le conviene a lo visto según el color, que es el género de ambos opuestos. Ahora, la vetustez de Adán, en cuanto a las facultades inferiores y en cuanto al cuerpo mismo, es común tanto al justo como al pecador; y según esto el pecador genera a un pecador. Por lo que no se sigue que un justo genere a su prole sin pecado.

7. El don de Cristo es más potente que el delito de Adán, porque devuelve a los hombres el otro estado que tenía Adán antes de pecar, es decir, el estado de gloria por el que uno carece del peligro de pecar. Pero es conveniente que esto se produzca de conformidad con Cristo, para que el efecto sea semejante a la causa. Así, pues, Cristo asumió la vetustez de la pena, para que por su muerte nos redimiera de la muerte, y así al resucitar reparara la vida; de tal modo que los hombres por Cristo, primeramente, sin duda, se conforman a Cristo por la

161 San Agustín, *De Sermone Domini in Monte*, II, c. 8, n. 28 (PL 34, 128; CCL 35, 116).

162 *De malo*, q. 4, a. 2, sol.

163 Cfr. *Romanos*, 6, 4-6 y *Glosa* de Pedro Lombardo a dicha cita (PL 191, 1403-1404).

164 Cfr. Aristóteles, *Topica*, VII, 3, 153a 38-b1; *Metaphysica*, X, 9, 1057b 8-9.

gracia, permaneciendo la vetustez de la pena, y finalmente al resucitar son conducidos a la gloria. Y por esta pena que permanece en los bautizados en cuanto a las facultades inferiores, estos transmiten el pecado original. Y no es inconveniente que la pena sea causa de culpa: porque las facultades inferiores no son receptivas de culpa, a no ser en cuanto pueden ser movidas por las superiores; y porque hay culpa remota de una parte superior del alma, no permanece la razón de culpa en las partes inferiores en acto, sino virtualmente, en cuanto son principio de la generación humana.

8. Así como el pecado de Adán afecta a todos los que nacen carnalmente de él mismo, así también la redención de Cristo es válida para todos los que nacen espiritualmente de Él.

9. La naturaleza, considerada absolutamente, está en más de una persona; pero la naturaleza considerada en una persona se incluye bajo los fines de la persona, y de este modo la persona puede contaminar a la naturaleza. Y puesto que por la persona del primer padre, todas las personas que proceden seminalmente de él, toman la naturaleza humana, por esto dicha corrupción de la naturaleza se extiende hacia todos: así como si el agua fuese contaminada en la fuente, la contaminación alcanzaría a todo el río derivado de la fuente.

10. En el alma del padre bautizado existe algo que resiste la corrupción del pecado original, a saber, el sacramento de Cristo, lo que ciertamente no sucede en el alma de la prole generada. O bien, debe decirse que la naturaleza contaminada no pasa al alma a no ser por un acto de generación, que es un acto de la naturaleza; y por esto no pasa al alma del generante, sino al alma del generado, que es término de la generación.

11. El pecado no está en el semen en acto, sino virtualmente, en cuanto que es principio de la generación humana, como se ha dicho más arriba[165].

12. El pecado original no tiene razón de culpa por el hecho de que es contraído por la generación seminal, sino por el hecho de que la naturaleza es contaminada por una contaminación que se considera voluntaria por su principio, como se ha dicho más arriba[166].

13. El semen de este tipo actúa en la contaminación del alma, como actúa para el acabamiento de la naturaleza humana. Por tanto, así como la acción del semen existe en un tiempo, pero en todo caso el acabamiento de la naturaleza humana existe en un instante al llegar la última forma, así también la contaminación del pecado original es causada en un instante por el primer padre, aunque la acción del semen no sea en un instante.

---

[165] *De malo*, q. 4, a. 1.

[166] *De malo*, q. 4, a. 1.

14. Algunos[167] creyeron que el pecado original no podía ser transmitido por el primer padre a sus descendientes, a no ser que todos los hombres existiesen materialmente en Adán; y por ello, suponen que el semen no se forma del alimento superfluo, sino que se transmite por el mismo Adán. Pero esto no puede ser, pues de este modo el semen sería algo desligado de la sustancia del generante. Y lo que se desliga de la sustancia de alguno, se aparta de la naturaleza del mismo, y está en vías de corromperse, por lo que no puede ser principio de generación en la misma naturaleza. Y por esto concluye el Filósofo que el semen no es algo desligado de la sustancia, sino que se forma del alimento superfluo. Y por esto, no está excluido que el pecado original sea contraído por el primer padre. Pues la condición de lo generado depende más del agente que dispone la materia y da la forma, que de la materia, la cual se aparta de su disposición inicial, abandona la forma anterior, y recibe del agente una nueva disposición y forma. Por lo que, en cuanto al acto de contraer el pecado original, no importa de qué sitio proceda la materia del cuerpo humano, sino por cuál agente haya sido modificada en su especie la naturaleza humana.

15. El agente cercano y remoto pueden distinguirse de dos modos: *de un modo*, en sí, y *de otro modo* por accidente. Ciertamente, por accidente, como cuando la lejanía y la distancia atiende sólo al lugar, o según el tiempo, o según alguna cosa de causa accidental en cuanto es causa; y de este modo es verdad que un agente cercano imprime más su efecto, que el agente remoto, así como el fuego cercano calienta más que el fuego lejano, y el mal cercano según el tiempo, mueve más al alma que el lejano. Mas, en sí, el agente cercano y lejano se distinguen según el orden natural de las causas al causar: y de este modo, el agente lejano influye más en su efecto que el agente cercano. Pues se dice en el libro *De causis*[168], que toda causa primera influye más sobre su causado que la causa segunda: porque la causa segunda no actúa a no ser por virtud de una causa primera. Mas el que el efecto reciba la especie a veces del agente cercano, y no del agente lejano, no es propiamente por un defecto de la influencia que ejerce el agente lejano, sino por causa de un defecto de la materia, la cual no puede recibir una forma tan excelente; de donde, si la materia es receptiva de la forma del agente principal, recibirá a ésta más que a la forma del agente cercano: así como la casa recibe más la forma del arte[169], que la del instrumento. Por consiguiente, puesto que el antiguo pecado original se encuentra en todos los que son movidos por el primer padre, como se ha dicho más arriba[170], por esto mismo nadie transmite el pecado original, sino en la medida en que genera

[167] Cfr. San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 30, a. 3, q. 1.

[168] *Liber de causis*, propos. 1 y com.

[169] El arte de la construcción.

[170] *De malo*, q. 4, a. 1.

en virtud del primer agente. Y por esto se dice más bien que es contraído por Adán, que por el padre próximo.

16. La lujuria designa una concupiscencia actual desordenada. Ahora, se ha dicho más arriba[171] que lo material en el pecado original es la concupiscencia habitual, que procede del hecho de que la razón no tiene la virtud de refrenar totalmente las facultades inferiores[172]. Así, pues, la lujuria actual que se da en la unión entre varón y mujer, es un signo de la concupiscencia habitual, que se encuentra materialmente en el pecado original. Mas la causa de que alguien transmita el pecado original a la prole, es lo que permanece de pecado original en dicha persona, aun después del bautismo, como se ha dicho[173], es decir, la concupiscencia o fomes. Así, pues, es patente que la lujuria actual no es causa de que se transmita el pecado original, sino signo de la causa. De donde, si milagrosamente se produjera que la lujuria actual fuese removida totalmente, permaneciendo la unión entre varón y mujer, con todo, la prole contraería el pecado original. Por lo que, cuando dijo Agustín que la lujuria transmite el pecado, puso el signo por lo signado. Y la objeción procedía de esta lujuria actual, para la cual, ciertamente interviene un calor más intenso; pero no toda causa es por calor, sino la causa principal es por virtud de dicha alma que opera principalmente en el semen, como dice el Filósofo[174].

17. La caridad disminuye la lujuria actual, en cuanto la parte concupiscible obedece a la razón; mas no la obedece en estado de naturaleza corrupta, antes bien actúa por propia cuenta, aun al margen del orden de la razón; y por esto no es suprimida absolutamente la lujuria, por mucho que aumente la caridad en la vida.

18. En el acto de la reproducción, incluso tratándose de los justos, existe la lujuria actual cuando la parte concupiscible tiende inmoderadamente al placer de la carne; e incluso la voluntad, aunque no haga ni quiera nada contra la razón, no dirige su atención hacia el orden actual de la razón a causa de la vehemencia de la pasión.

19. El principio de pecado está en nosotros, mas el principio del bien meritorio está en Dios; por lo que hubo en Adán un bien que pudo comunicarse a todos, a saber, el de la justicia original, la cual, no obstante, recibió de Dios; pero el mal que transmitió a otros lo adquirió por sí mismo, de tal modo que más bien puede decirse que Dios fue el transmisor del bien, y el hombre es el trans-

---

[171] *De malo*, q. 4, a. 6, ad4.

[172] Diríamos, en lenguaje aristotélico, que aquélla ejerce dominio político mas no despótico sobre estas últimas.

[173] *De malo*, q. 4, a. 6, ad7.

[174] En la solución.

misor del mal. Y el bien del arrepentimiento de Adán no fue transmitido a los demás, porque su principio fue la gracia dada personalmente a él.

20. Comer es un acto personal, pero pecar puede concernir tanto a la persona como a su naturaleza. Y por ello, aquellos que reciben la naturaleza humana de Adán se dice que pecaron en Adán, mas no que hayan comido en Adán.

ARTÍCULO 7
Si aquellos que nacen de Adán materialmente[175] *contraen el pecado original*[176]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. El alma se contamina por el pecado original a causa de la contaminación de la carne a la cual se une. Pero la carne del hombre que peca está contaminada por la contaminación de un pecado en acto, mas el semen sólo en virtud: pues careciendo del alma racional, no es susceptible de la contaminación del pecado. Luego contrae más la mancha del pecado original el hombre que fuese formado milagrosamente de la carne de alguien que tiene el pecado original, por ejemplo de la costilla, del pie o de la mano de éste, que el que fuese generado de su semen.

2. Dice cierta *Glossa*[177] a *Génesis* (4, 1), que en los lomos de Adán fue corrompida toda la posteridad: porque no fue separada primeramente en el lugar de la vida, sino después en el lugar del destierro. Pero si algún hombre fuera formado del cuerpo de otro hombre, como de su mano o de su pie, su carne sería separada en el lugar del suplicio. Luego contraería la corrupción del pecado original.

---

[175] Por ejemplo, siendo formados milagrosamente de la carne de Adán.

[176] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 81, a. 4; *In II Sententiarum*, d. 31, q. 1, a. 2, ad3 y ad4; d. 33, q. 1, a. 1, ad5.

[177] *Glosa ordinaria* a *Génesis*, 4, 1. Cfr. San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IX, c. 4 (PL 34, 396; CSEL 28-1, 272)

3. El pecado original es un pecado de toda la naturaleza humana, como se ha dicho más arriba[178]. Pero aquel hombre que fuese formado de la carne de otro hombre, pertenecería a la naturaleza humana. Luego contraería el pecado original.

4. En la generación del hombre y de cualquier animal, la materia del cuerpo es proporcionada por la hembra[179]. Pero el alma se contamina por la contaminación del pecado, debido a que se une a la materia corporal. Luego, aunque Adán no hubiese pecado al pecar Eva, la prole nacida de ambos contraería el pecado original, no por la contaminación del semen del varón, sino sólo por la materia.

5. La muerte y cualquier corrupción proviene necesariamente de la materia. Pero la materia es suministrada por la madre[180]. Luego si Eva hubiese sido hecha mortal y pasible al pecar, sin que Adán pecara, los hijos que nacieran hubiesen sido pasibles y mortales. Pero la pena no existe sin una culpa. Luego hubiesen contraído el pecado original.

6. Dice Damasceno[181] en el libro *De fide orthodoxa*, que el Espíritu Santo sobrevino a la virgen purificándola. Mas no puede decirse que dicha purificación haya sido superflua: pues si en una naturaleza creada nada hay que opere como superfluo[182], mucho menos será superfluo el Espíritu Santo. Luego, si el cuerpo de Cristo hubiese sido tomado de la virgen, sin haber precedido dicha purificación, Cristo hubiese contraído el pecado original. Y así, parece que por esto mismo es suficiente para contraer el pecado original, que alguien tome materialmente de Adán su carne.

EN CONTRA

1. Dice Agustín[183], en *De Genesi ad litteram*, que Cristo no pecó en Adán, ni fue diezmado en los lomos de Abraham, porque no estuvo ahí según una razón seminal, sino sólo según una sustancia corpulenta.

---

178 *De malo*, q. 4, a. 1, a. 2, a. 6, ad9.

179 Cfr. Aristóteles, *De generatione animalium*, I, 2, 716a 6-7; II, 1, 732a 8; 4, 738b 20. Véase San Alberto Magno, *De animalibus*, XV, tr. 1, c. 1, n. 7 (St. II 993); XVI, tr. 1, c. 1, n. 3 (St. II 1059) y c. 15, n. 79 (St. II 1104).

180 Y no en vano ambas palabras proceden etimológicamente de la misma raíz, tal como se insinúa en el argumento anterior (ob4) y lo confirman asimismo otros autores como por ejemplo: Guido Gómez de Silva, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, El Colegio de México-F.C.E., 1998, p. 428; Arrigo Cohen, *Para saber lo que se dice*, Domés, México, 1986, p. 212.

181 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, III, c. 2 (PG 94, 986B; Bt. 171).

182 Cfr. Averroes, *In Physicam*, I, com. 56 (IV, 33 L).

183 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, c. 19, n. 20 (PL 34, 423-424; CSEL 28-1, 321-324).

SOLUCIÓN

La verdad de esta cuestión puede tomarse de las cosas dichas anteriormente. En efecto, se ha dicho más arriba[184] que el pecado original se transmite por el primer padre a sus descendientes, en cuanto que éstos son movidos por aquél originariamente.

Mas es manifiesto que "no es propio de una naturaleza mover, sino ser movida"[185]; por lo que, de cualquier modo, alguien que procede materialmente de Adán, o bien de aquellos que proceden de él, de ningún modo contraería el pecado original a no ser que seminalmente procediese de él; como tampoco contraería el pecado original algún hombre que fuese formado nuevamente de la tierra. Pues en cuanto a la condición del hombre no importa de qué materia haya sido formado, sino por cuál agente haya sido formado: ya que recibe del agente la forma y la disposición, como se ha dicho[186]. En cambio la materia no retiene la antigua forma o disposición, sino que adquiere una nueva por la generación.

RESPUESTAS

1. Si algún hombre fuese formado del dedo o de la carne de otro hombre, esto no podría suceder a no ser con aquella carne corrompida y que se aparta de su disposición, pues "la generación de una cosa es la corrupción de otra"[187]. Por lo que la contaminación que existió antes en la carne, no permanecería para contaminar al alma.

2. Dicha *Glossa* no debe entenderse de tal modo que el lugar del destierro sea la causa de contraer el pecado original, puesto que si el hombre después del pecado hubiese permanecido en el paraíso terrenal, hubiera transmitido el pecado original a sus descendientes. Pero la causa de la transmisión del pecado original es la corrupción de la naturaleza humana en el primer padre; y el lugar del destierro es concomitante a la corrupción; por lo que en dicha *Glossa* el lugar se pone como concomitante a la causa, y no como causa.

3. El pecado original no pertenece a la naturaleza humana absolutamente, sino en cuanto que deriva de Adán por vía seminal, como se ha dicho[188].

4. Los hijos que nacieran de Adán, aunque éste mismo no hubiera pecado, y Eva sí lo hubiese hecho, no contraerían el pecado original: pues el pecado origi-

---

[184] *De malo*, q. 4, a. 6.

[185] Cfr. Aristóteles, *De generatione et corruptione*, II, 9, 335b 29-30.

[186] *De malo*, q. 4, a. 6, ad14.

[187] Aristóteles, *De generatione et corruptione*, I, 7, 318a 23-25; como se dijo en *De malo*, q. 1, a. 1, ob16.

[188] *De malo*, q. 4, a. 6.

nal se contrae por la virtud que mueve a la naturaleza humana, la cual está en el semen del varón, según el Filósofo[189]. Y por esto, aunque Eva haya pecado primero[190], no obstante, dice el Apóstol[191] de modo significativo, que por un solo hombre entró el pecado al mundo.

5. Para algunos[192] está visto que aquellos que nacieran de Adán sin que éste hubiese pecado, y Eva sí lo hubiese hecho, serían mortales y pasibles, debido a que estas cosas serían consecuencia de la materia, la cual proporciona la madre: y entonces la mortalidad y la pasibilidad no serían defectos personales sino naturales. Pero mejor debe decirse que no serían pasibles ni mortales, pues si Adán no hubiese pecado, hubiese transmitido la justicia original a sus descendientes, a la cual pertenece el que no sólo el alma esté sometida a Dios, sino además que el cuerpo esté sometido al alma, por lo cual se excluye la pasibilidad y la mortalidad.

6. Debido a que Cristo fue concebido por una virgen, sin necesidad de semen viril, no llegó a contraer el pecado original. Y precedió aquella purificación, no como algo necesario para que fuese concebido sin pecado original, sino porque a la carne que acogió al Verbo de Dios, era conveniente toda pureza.

---

189 Aristóteles, *De generatione animalium*, II, 3, 736b 29 ss.; véase San Alberto Magno, *De animalibus*, XVI, tr. 1, c. 13 (St. II 1097 ss.); y *Quaestio super de animalibus*, XVI, q. 3 (col. XII 275).

190 Cfr. *Génesis*, 3, 6.

191 *Romanos*, 5, 12.

192 Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 31, q. 1, a. 2, ad4; San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 31, dub. III.

ARTÍCULO 8

Si los pecados de los padres próximos se transmiten originalmente a sus descendientes[193]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. David[194], nacido de legítimo matrimonio, dice: "He aquí que en maldades fui formado, y en pecados me concibió mi madre", por lo cual parece que hay muchos pecados originales para un solo hombre. Pero esto no podría ser si los pecados de los padres próximos no los transmitieran originalmente a sus descendientes, sino sólo transmitieran el pecado del primer padre. Luego los pecados de los padres próximos pasan originalmente a sus descendientes.

2. Así como existió la naturaleza humana en Adán, así también existe en cada uno de los hombres. Pero Adán por su pecado actual corrompió la naturaleza humana, y corrompida la transmitió a sus descendientes, pues cual la tuvo, tal la comunicó. Luego, asimismo, cualquier otro por su pecado actual corrompe la naturaleza humana en sí mismo, y de este modo transmite la corrupción a sus descendientes, y así los pecados actuales de los padres próximos pasan originalmente a sus descendientes, lo mismo que los pecados del primer padre.

3. Mas podría decirse que a Adán perteneció la naturaleza humana íntegra: y por eso pudo corromperla por su pecado actual, mas a los demás hombres les pertenece una naturaleza humana ya corrompida, y por eso, por los pecados actuales de ellos no puede ser corrompida. Pero en contra, se dice en *Apocalipsis* (22, 11): "El que es justo, sea aún justo; y el que está en suciedades, ensúciese aún". Pero se considera que a la naturaleza, en los sucios por el pecado, le pertenece el estar corrompida. Luego la naturaleza que está corrompida en alguno, puede corromperse aún más.

4. Mas podría decirse que aquella corrupción de la naturaleza que se produjo por el pecado del primer padre, hizo de una naturaleza íntegra, una naturaleza corrompida; y por eso pudo causar la transmisión del pecado original; pero otras corrupciones de la naturaleza, que se producen por pecados actuales, no hacen esto; y por esto, no causan la transmisión del pecado original. Pero en contra, un medio comparado con uno de los extremos tiene razón del otro, como lo gris se

---

193 Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 33, q. 1, a. 1; *Contra Gentes*, IV, c. 52; *Summa Theologiae*, I-II, q. 81, a. 2; *Compendium Theologiae*, I, c. 197; *Super Romanos*, c. 5, lect. 3.

194 *Salmos*, 50, 7.

compara a lo blanco como lo negro, y se compara a lo negro como lo blanco. Pero lo menos corrompido es un medio entre lo íntegro y lo más corrompido. Luego opera lo mismo en la corrupción de la naturaleza, por la cual ésta pasa de ser íntegra a ser corrompida, y en la corrupción por la cual pasa de ser menos corrompida a más corrompida.

5. Mas podría decirse que la naturaleza humana existió en el primer hombre, como en su primer principio; y por esto pudo ser corrompida en él, mas no en los demás. Pero en contra, si no habiendo pecado el primer hombre, alguno de los posteriores a él lo hubiese hecho, la naturaleza humana hubiese sido corrompida en éste, y la hubiese transmitido a sus descendientes; y sin embargo, en él no hubiese existido la naturaleza humana como en su principio. Luego no se requiere para la transmisión del pecado original que la naturaleza humana sea corrompida por el primer principio de la naturaleza.

6. Se dice en *Éxodo* (20, 5): "Yo soy un Dios celoso, que castiga en los hijos las iniquidades de los padres hasta la tercera y cuarta generación"; lo que no puede referirse sino al pecado actual de los padres próximos. Luego los pecados actuales de los padres próximos se transmiten originalmente a sus descendientes.

7. Mas podría decirse que esto debe entenderse de la transmisión de los pecados en cuanto a la pena, mas no en cuanto a la culpa. Pero en contra, el efecto no puede existir sin su causa. Es así que la pena es efecto de la culpa. Luego, si es transmitida la pena, es necesario que sea transmitida también la culpa.

8. Mas podría decirse que la pena que presupone una culpa, no siempre está en una misma persona, sino a veces en otra. Pero en contra, la pena procede de Dios, y es justa[195]. Mas la justicia es cierta igualdad. Luego es conveniente que la pena impuesta a la desigualdad de la culpa, lleve a la igualdad. Pero esto no puede ser, a no ser que en la misma persona en quien se produjera la igualdad por pena sea la misma a la cual precedió una desigualdad por culpa, es decir, de modo que padezca algo contra su voluntad, según la voluntad de Dios, el que al pecar hizo algo según su voluntad, contra la voluntad de Dios. Luego es conveniente que a la misma persona a quien es transmitida la pena, sea transmitida la culpa.

9. Dijeron los judíos en *Mateo* (27, 25): "Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos", lo cual explica Agustín[196] en cierto sermón sobre la pasión diciendo: "He aquí qué clase de bienes transmiten a sus herederos dando

---

[195] Cfr. San Agustín, *De libero arbitrio*, III, c. 18, n. 51 (PL 32, 1296; CCL 29, 305; CSEL 74, 132).

[196] San Agustín, *Sermo* 28, en la feria VI del Domingo de la Pasión (A. Mai, *Novae Patrum Bibliothecae*, I, p. 82, n. 3).

testimonio de sacrilegio: se empapan con la mancha de su sangre, y destruyen a sus descendientes". Luego el pecado actual de otros hombres, que Adán transmite a sus descendientes, también es en cuanto a la culpa.

10. Al pecar Adán, todos pecamos en él, como dice el Apóstol[197], y esto mismo sucede porque existíamos en él, según una razón seminal, como dice Agustín[198]. Pero así como fuimos en Adán según una razón seminal, así también fuimos en nuestros padres próximos. Luego pecando ellos, pecamos nosotros, y así los pecados de ellos pasan a nosotros originalmente.

11. La muerte, que es privación de la vida, es una pena del pecado original[199]. Pero la vida del hombre siempre disminuye más y más; pues en el principio del mundo, los hombres llevaban una vida más divina que ahora[200]. Luego toda vez que la pena crece, parece que aumenta por la culpa; y así, mediante los pecados actuales de los padres próximos, se añade algo al pecado original que arrastramos del primer padre.

12. Antes de instituirse la circuncisión, los niños se salvaban por la sola fe de sus padres, como dice Gregorio[201]. Luego también se condenaban aquellos por la infidelidad de estos. Pero la infidelidad es un pecado actual. Luego el pecado actual de los padres próximos pasa a sus descendientes.

13. Al actuar tiene más eficacia aquello que inhiere según la representación y según el ser, antes que aquello que inhiere sólo según la representación. Pero la fealdad corporal imaginada, que se halla en el generante sólo según la representación, pasa a los descendientes: por esto dice Jerónimo[202] en su libro *Liber hebraicorum quaestionum,* que cierta mujer judía engendró un hijo negro a semejanza de un etíope pintado en la pared. Luego, con mayor razón, la fealdad del pecado, que se halla en el alma del padre según la cosa y según la especie, pasa a sus descendientes.

14. Algo puede transmitir mejor a otro lo que él mismo tiene, que lo que recibe de otro. Pero la corrupción del pecado original, que transmiten los padres

---

197 *Romanos*, 5, 12.

198 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, X, c. 20, n. 35 (PL 34, 424; CSEL 28-1, 323) como aparece en Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 119, a. 2, ob4.

199 Cfr. *De malo*, q. 5, a. 4.

200 Véase Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 32, q. 1, a. 3, ob4; y San Alberto Magno, *In II Sententiarum*, d. 33, a. 1, sc3.

201 San Gregorio, *Moralium libri*, IV, c. 3 (PL 75, 635B; CCL 143, 160), según Pedro Lombardo, *Sententiae*, IV, d. 1, c. 8.

202 San Jerónimo, *Liber hebraicorum quaestionum in Genesim*, c. 36 (PL 23, 985 [1035B]; CCL 72, 38).

próximos a sus descendientes, la reciben de Adán. Luego con mayor razón transmiten la corrupción de sus pecados actuales.

15. Según el derecho canónico y el derecho civil, los hijos están obligados a responder por los pecados de sus padres[203], pues los hijos de los siervos, aunque sean engendrados por una madre libre, están destinados a la servidumbre[204]; y los herederos de algún ladrón están obligados a responder por el robo de su padre, según el derecho canónico, aunque nada del robo les haya tocado a ellos, ni haya sido entablado todavía pleito alguno contra el padre[205]; además, los hijos de aquellos que pecan con el crimen de lesa majestad, cargan la infamia de sus padres[206]. Luego los pecados de los padres pasan a los hijos.

16. Más convienen los hijos con sus padres próximos, que con el primer padre, y se hallan más inmediatamente con respecto a aquéllos. Luego si el pecado del primer padre pasa a sus descendientes, mucho más los pecados de los padres próximos.

17. Aquellas cosas que pertenecen al cuerpo son transmitidas al ser transmitido el cuerpo. Pero algunos pecados actuales pertenecen al cuerpo: pues dice el Apóstol en *1 Corintios* (6, 18): "Cualquier pecado que cometa un hombre, queda fuera de su cuerpo; pero el que fornica, peca contra su cuerpo". Luego los pecados actuales de este tipo son transmitidos originalmente por los padres próximos a sus descendientes.

EN CONTRA

1. El pecado se opone al mérito. Pero los méritos de los padres no se transmiten a sus descendientes, de lo contrario no todos naceríamos hijos de la ira[207]. Luego los pecados actuales de los padres próximos no pasan a sus descendientes.

2. Se dice en *Ezequiel* (18, 20): "El hijo no llevará sobre sí la iniquidad del padre". Pero la llevaría si fuese transmitida al hijo por su padre. Luego los pecados de los padres próximos no pasan a sus hijos.

---

[203] A esto se le conoce como "penas trascendentales", porque se transmiten de padres a hijos.

[204] *Decretum*, causa 15, q. 18, c. 3 (Friedberg I 759).

[205] Cfr. Raimundo de Peñafort, *Summa de paenitentia* (X. Ochoa y A. Díez, p. 498).

[206] *Decretum*, causa 6, q. 1, c. 22 (Friedberg I 160), como aparece en Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 11, a. 2.

[207] Cfr. *Efesios*, 2, 3.

SOLUCIÓN

Acerca de esto, Agustín[208] aborda la cuestión en su *Enchiridion* y la deja sin resolver. Pero si se considera diligentemente, es imposible que los pecados actuales de los padres próximos pasen originalmente a sus descendientes.

Y para arrojar mayor luz sobre esta cuestión, debe notarse que el generante unívoco[209] transmite una naturaleza de su misma especie a lo generado, y por consiguiente, también todos los accidentes que se siguen de la especie, pues así como un hombre genera a otro hombre, así también lo visible genera lo visible. Pero si la virtud del generante es ser fuerte, transmite su semejanza a lo generado, aun en cuanto a los accidentes individuales. Y esto es verdad tratándose de los accidentes que de algún modo pertenecen *al cuerpo*, mas no tratándose de los accidentes que sólo pertenecen *al alma*, sobre todo la intelectiva, que no es facultad de un órgano corporal: pues un hombre blanco la mayoría de las veces genera a un hijo blanco, y uno grande genera a un hijo grande; mas nunca un gramático genera a un gramático o un físico genera a otro físico.

Pero, puesto que el don de la gracia desaparece por el pecado, es necesario considerar del pecado, que es considerado al hablar del don de la gracia, lo que desaparece por éste. Y hubo en el principio de la condición humana cierto don gratuito dado por voluntad divina al primer hombre, no sólo por razón de su persona, sino por razón de toda la naturaleza humana que habría de ser derivada de él, don que fue la justicia original. Además, la virtud de este don no sólo radicaba en la parte superior del alma, que es la intelectiva, sino que se difundía a las partes inferiores del alma, que estaban sometidas totalmente a la razón en virtud del don antes dicho; llegando incluso hasta el cuerpo, en el que –estando presente dicho don– nada podía suceder que contrariara a la unión del mismo con el alma. Y por esto, este don hubiese sido propagado razonablemente a los hombres siguientes debido a dos cosas: la *primera*, sin duda, porque se seguiría de la naturaleza como un regalo de Dios, aunque no del orden de la naturaleza; la *segunda*, porque alcanzaba hasta el cuerpo, que se transmite por la generación. Pero este don fue suprimido por el pecado del primer padre; de donde, también razonablemente, este pecado se transmite originalmente a sus descendientes por las mismas causas.

Pero los otros pecados actuales, ya sea los de Adán o sus descendientes, se oponen al don de la gracia que es conferida a alguno por voluntad divina, sólo por razón de su persona, y además su fuerza reside en la sola alma intelectiva, y no se transmite al cuerpo, de modo que por una gracia de este tipo desaparezca la corruptibilidad para el cuerpo. Y por esto, tampoco la gracia misma es trans-

---

208 San Agustín, *Enchiridion ad Laurentium*, c. 47 (PL 40, 255; CCL 46, 75).

209 Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 8, 1034a 21-23; como aparece en Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 11, a. 2.

mitida, ni tampoco los pecados actuales de cualquiera de nuestros padres –incluso los cometidos por el mismo Adán después de su primer pecado– se transmiten a sus descendientes originalmente. Mas los pecados actuales de los padres próximos se transmiten a sus hijos por imitación, debido a la asidua conversación de los unos con los otros.

RESPUESTAS

1. El pecado original en un solo hombre, es uno solo, pero al decir: "En pecado me concibió mi madre"[210], se dice como si fuesen muchos pecados originales por cuatro razones: *primero,* ciertamente, según la costumbre de la Sagrada Escritura de poner como plural lo que es singular, como es patente en *Mateo* (2, 20): "Han muerto los que querían el alma del niño", lo cual se dice sólo de Herodes. *Segundo*, porque el pecado original es, en cierto modo, causa de los siguientes pecados, y así contiene virtualmente en sí muchos pecados. *Tercero*, porque tratándose del pecado actual del primer padre, por el que es causado el pecado original, fue múltiple la fealdad del pecado: pues ahí hubo soberbia, desobediencia, gula y hurto[211]. *Cuarto*, porque la corrupción del pecado original pertenece a diversas partes del hombre. Pero en todo caso, es por esto por lo que no puede decirse que en un solo hombre haya muchos pecados originales, a no ser de modo relativo.

2. Adán, por su pecado actual, corrompió la naturaleza humana substrayéndose al don gratuito, que podía transmitir a sus descendientes; lo cual no sucedió por los pecados actuales de los padres próximos, como es patente por lo dicho en la respuesta; aunque se añadan a esta corrupción por sustracción de la gracia o de la aptitud para la gracia misma, que es un don personal.

3-5. Y por esto es patente la respuesta al tercer, al cuarto y al quinto argumento.

6. Eso se dice, porque el pecado pasa de los padres a sus descendientes en cuanto a la pena. Sin embargo, debe considerarse que la pena es doble. *Una* espiritual, que pertenece al alma, y por tal pena el hijo nunca es castigado por lo que hizo su padre; y esto sucede porque el alma del hijo no procede del alma del padre, sino que es causada inmediatamente por Dios. Y esta razón es señalada en *Ezequiel* (18, 4): "Así como el alma del padre es mía, así también el alma del hijo es mía"; y en el versículo 20: "el hijo no llevará sobre sí la iniquidad del padre". *Otra* pena es corporal o de las que pertenecen al cuerpo, y en cuanto a esta pena los hijos son castigados por lo que hubiesen hecho sus padres, princi-

---

210 *Salmos*, 50, 7.

211 Cfr. San Agustín, *Enchiridion ad Laurentium*, c. 45 (PL 40, 254; CCL 46, 74).

palmente cuando son tan culpables como sus padres; pues en lo que toca al cuerpo, que es transmitido por el padre, el hijo es algo del padre[212].

7. La pena temporal con la que el hijo es castigado a veces, tiene por causa la culpa cometida antes por el padre.

8. En cuanto el hijo es algo del padre[213], así con la pena del hijo también es castigado el padre.

9. La sangre de Cristo obliga a los hijos de los judíos, cuando imitan la maldad de sus padres aprobándola.

10. En el primer padre y en los padres próximos, existimos según la participación de la naturaleza, pero no según la participación en la persona: y por esto al ser suprimido el pecado participamos del don de la naturaleza, mas no del don de la persona.

11. El hecho de que actualmente los hombres viven menos que al principio del mundo, no es por causa de la agravación del pecado original, ni por la continua debilitación de la naturaleza, como dicen algunos[214]; de lo contrario, por el proceso del tiempo, la vida del hombre se abreviaría siempre más y más, lo cual es patente que es falso; actualmente los hombres viven tanto como en los tiempos de David, quien decía: "La suma de nuestros años es de setenta años"[215]. Luego aquella longevidad[216] se dio por virtud divina para que el género humano se multiplicara.

12. Desde el principio del género humano, el remedio contra el pecado original no pudo ser otro que recurrir a la virtud del mediador entre Dios y el hombre: Jesucristo[217]. Luego la fe de los antiguos, con alguna declaración de fe ante testigos, era válida para la salvación de los hijos, no en la medida en que era cierto acto meritorio de los creyentes –por lo que no se exigía que fuese un acto de fe formada–, sino por parte de la cosa creída, es decir, del mediador mismo. Así, pues, también los sacramentos, que fueron instituidos después, son válidos en cuanto que son ciertas declaraciones de fe; de donde no se sigue que la infidelidad de los padres dañara a los hijos, a no ser por accidente, como lo que remueve un remedio contra el pecado.

13. La imaginación es cierta facultad que reside en un órgano corporal[218], de modo que el espíritu animal sobre el cual se funda la potencia formativa que

---

212 Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VIII, 12, 1161b 18-19.

213 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VIII, 12, 1161b 18-19.

214 Cfr. Alejandro de Hales, *Summa fratris Alexandri*, II-II, n. 252.

215 *Salmos*, 89, 10.

216 Como la de Noé, Caín, Abel, Matusalén, Esdras, etc.

217 Cfr. *1 Timoteo*, 2, 5.

218 Aristóteles, *De anima*, I, 2, 403a 8; Avicena, *De anima*, IV, c. 3 (f. 19 vb C; Van Riet 45).

opera en el semen[219], es modificado según la representación imaginada. Y por eso, a partir de la imaginación del padre en el acto conyugal –si éste es intenso– se produce a veces alguna modificación en los hijos. Pero la contaminación del pecado, principalmente el actual, permanece totalmente en el alma, y no pertenece al cuerpo. Por eso los dos casos no son semejantes.

14. Dicha objeción, en igualdad de condiciones, es correcta.

15. Dicho argumento es procedente tratándose de la transmisión del pecado en cuanto a la pena corporal.

16. El hombre contraería más el pecado de su padre próximo, que el del primer padre, si por el pecado del padre próximo desapareciese algún don de la naturaleza, así como fue suprimido éste por el pecado del primer padre.

17. El que fornica se dice que peca contra su cuerpo, no porque la mancha de dicho pecado esté en el cuerpo –antes bien está en el alma, así como también lo está la gracia a la cual se opone– sino porque este pecado se agota en una delectación del cuerpo, y en cierta disolución general del cuerpo, lo que no sucede con ningún otro pecado. Pues en el pecado de gula no se produce una disolución general corporal; y en los pecados espirituales no hay delectación corporal.

---

[219] Cfr. San Alberto Magno, *De animalibus*, XVI, tr. 1, c. 13 (St. II 1097-1098).

CUESTIÓN 5
LA PENA DEL PECADO ORIGINAL

Y primero, se investiga si la pena del pecado original es la carencia de la visión divina.

Segundo, si al pecado original le corresponde una pena sensible.

Tercero, si padecen la aflicción de un dolor interior quienes murieron con el solo pecado original.

Cuarto, si la muerte y otros defectos de esta vida son penas del pecado original.

Quinto, si la muerte y otros defectos de este tipo son naturales al hombre.

ARTÍCULO 1
Si es conveniente que la pena del pecado original sea la carencia de la visión divina[1]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Como se dice en la *Physica*[2], lo que no llega a alcanzar su fin se frustra. Pero el hombre se ordena naturalmente a la bienaventuranza como a su fin último[3]: bienaventuranza que, ciertamente, consiste en la visión divina. Por tanto, si el hombre no alcanza la visión divina, se frustra. Pues Dios, por causa del pecado original, no deja de causar la generación de los hombres, como dice el Da-

---

1 Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 33, q. 1, a. 3 (según la edición de Marietti). Para la Edición Leonina de las obras de Tomás de Aquino no hay lugares paralelos a este artículo.

2 Aristóteles, *Physica*, II, 10, 197b 25-26.

3 Cfr. San Agustín, *De Trinitate*, XIII, c. 3 (PL 42, 1018; CCL 50A, 389), según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 5, a. 8, sc.

masceno[4]. Luego toda vez que en las obras de Dios nada hay de frustráneo, parece que el hombre, por causa del pecado que contrae de origen, no se hace reo de la carencia de la visión divina.

2. Se dice en *Ezequiel* (18, 4): "Mías son las almas todas: lo mismo la del padre que la del hijo". Por lo cual puede aceptarse que todas las almas son creadas inmediatamente por Dios, y que una no es transmitida por otra[5]. Luego la pena que sólo pertenece al alma, no debe ser el castigo correspondiente al pecado original que es transmitido por el mismo padre. Pero la carencia de la visión divina es una pena que pertenece al alma sola, como también la misma visión divina es del alma sola. Luego la carencia de la visión divina no es la pena debida para el pecado original.

3. Dice Agustín[6] en su *Enchiridion*, que la pena de los que son castigados por el pecado original, es la más leve. Pero el Crisóstomo[7] dice en *In Matthaeum* que la carencia de la visión divina es la mayor de las penas, y es más intolerable que la gehena[8]. Luego la carencia de la visión divina no es la pena conveniente para el pecado original.

4. Mas podría decirse que la sola carencia de la visión divina es una pena más leve que la carencia de la visión divina acompañada de la pena de sentido que se debe a un pecado actual. Pero en contra, la pena, siendo un mal, consiste en la privación de un bien. Pero la proporción entre sí de las privaciones, es como la proporción entre sí de aquellas cosas que son privadas; pues de este modo, la sordera se encuentra con respecto a la ceguera, como lo audible se encuentra con respecto a lo visible. Pero por la carencia de la visión divina el hombre es privado de Dios; mas por una pena de sentido, el hombre es privado de algún bien creado, a saber, del sentido del placer, o de alguna cosa de este tipo. Mas un bien creado añadido a un bien increado no nos hace más felices: pues dice Agustín[9] en el libro de sus *Confessiones* dirigiéndose a Dios: "Quien te conoce a ti y a aquéllas", es decir, las criaturas, "no es más feliz por éstas, sino es feliz por ti solo". Luego el que es privado de un bien increado, por la carencia de la visión divina, no es menos miserable que aquel que además de esto padece una pena de sentido.

---

4 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, IV, c. 24 (PG 94, 1208A; Bt. 367).

5 Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 18, c. 7.

6 San Agustín, *Enchiridion ad Laurentium*, c. 93 (PL 40, 275; CCL 46, 99).

7 San Juan Crisóstomo, *Homiliae*, hom. 23, n. 7 (PG 57, 317), en interpretación de Burgundio de Pisa (Manuscrito Vaticano lat. 383, f. 90 vb); cfr. Tomás de Aquino, *Catena in Matthaeum*, c. 7, 19.

8 Del hebreo *Ge Hinnom*, "Valle de Hinnom", refiriéndose a una barranca en las afueras del antiguo Jerusalén donde eran arrojados los desechos. Pasa por ser sinónimo de báratro o infierno.

9 San Agustín, *Confessiones*, V, c. 4 (PL 32, 708; CSEL 33, 93).

5. Mas podría decirse que aunque no sea menos feliz en cuanto al premio esencial[10], es menos feliz en cuanto al premio accidental[11]. Pero en contra, el premio accidental se encuentra de modo accidental con respecto a la felicidad. Pero al aumentar la intensidad de lo accidental, no aumenta lo esencial; pues si un hombre es más blanco, no por esto se hace más hombre. Luego la felicidad, que esencialmente consiste en disfrutar del sumo bien, no aumenta por añadírsele algún bien creado.

6. Toda vez que un bien increado excede infinitamente a un bien creado, el bien creado es a un bien increado como el punto es a la línea. Pero la línea no se hace mayor por añadirle un punto[12]. Luego la felicidad, que consiste en disfrutar de un bien increado, no aumenta al añadírsele un bien creado.

7. Mas podría decirse que aunque Dios sea un bien infinito, con todo, la visión de Dios no es un bien infinito, puesto que Dios es visto de modo finito por un intelecto creado; y así el que es privado de la visión divina no es privado de un bien infinito. Pero en contra, cualquiera que se aparta de su perfección, es privado de su perfección. Pero la visión es la perfección del vidente. Luego cualquiera que se aparta de ver, se priva de aquello mismo que ve; y así, si lo visto es un bien infinito, el que se priva de la visión de Dios se priva de un bien infinito.

8. La recompensa del hombre es Dios mismo, el cual dijo a Abraham en *Génesis* (15, 1): “Yo, el Señor, soy tu gran recompensa”. Luego el que es privado de la última recompensa, la cual consiste en la visión divina, se priva de Dios mismo que es un bien infinito.

9. Al pecado original le corresponde una pena menor que al pecado venial; de lo contrario la pena del pecado original no sería la más leve, como dice Agustín[13]. Pero al pecado venial le corresponde una pena sensible, mas no la carencia de la visión divina. Luego dado que la carencia de la visión divina sin una pena de sentido, es indudablemente mayor que una pena de sentido sin la carencia de la visión divina, parece que al pecado original no le corresponde la carencia de la visión divina como pena.

10. Mas podría decirse que al pecado venial le corresponde la carencia de la visión divina por un tiempo, como también una pena de sentido. Pero en contra, la eternidad añadida agrava más la pena de la carencia de la visión divina, que una pena sensible temporal; por lo que no hay nadie tan malamente dispuesto que no quiera soportar cualquier pena temporal, antes que carecer perpetuamen-

---

10 Cualquiera que cierra los ojos no se priva de la facultad de ver, pero sí de lo visto.

11 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 12, a. 13, sol; q. 26, a. 6, ad8.

12 Cfr. San Alberto Magno, *Liber de indivisibilibus lineis*, c. 6.

13 *De malo*, q. 5, a. 1, ob3.

te de la visión divina. Luego si el pecado original es castigado con la perpetua carencia de la visión divina, se le castiga más que al pecado venial; y así no es la más leve de las penas.

11. Según las leyes[14], decimos que: "Digno es de misericordia el que trabajó por el vicio de otro". Pero aquel que es castigado por el solo pecado original, trabajó para el vicio de otro, a saber, el del primer padre. Luego es digno de misericordia. Luego no le corresponde una pena gravísima, como la carencia de la visión divina.

12. Dice Agustín[15] en el libro *De duabus animabus*: "Tener por reo de culpa a cualquiera que no hizo lo que no pudo hacer", es una gran locura e injusticia. Pero nada de esto pertenece a Dios. Luego no habiendo podido el niño que nace evitar el pecado original, parece que debido a esto no se hace reo de ninguna pena.

13. El pecado original es la privación de la justicia original, como dice Anselmo[16]. Pero pudiendo el que posee la justicia original, carecer de la gracia, no le corresponde la visión divina. Luego tampoco le corresponde como pena por el pecado original la perpetua carencia de la visión divina.

14. Como se lee en *Génesis* (3, 12), Adán se excusó diciendo: "La mujer que me diste por compañera me dio del fruto y comí": y hubiese sido suficiente excusa como para que no mereciera pena alguna, si no hubiese podido resistir a la sugestión de la mujer. Pero Dios le dio al alma un cuerpo por contaminación del cual no pudo el alma resistir. Luego como consecuencia de esto, no parece que esté obligada a alguna pena.

15. El hombre creado en naturaleza pura, aun cuando nunca hubiese pecado, le correspondería la carencia de la visión divina, a la cual no puede llegar sino por la gracia. Pero toda pena se debe propiamente a un pecado. Luego la carencia de la visión divina no puede decirse pena del pecado original.

EN CONTRA

1. Dice Gregorio[17] en sus *Moralia*: "Durante su peregrinar por la tierra, el alma no es capaz de ver la luz tal como es, porque el exilio al cual ha sido condenada, se la esconde".

---

[14] Cfr. *Codex*, V, 27, 7, 1 (Krueger 217).

[15] San Agustín, *Liber de duobus Animabus*, c. 2, n. 17 (PL 42, 107; CSEL 25-1, 73).

[16] San Anselmo, *Liber de Conceptu Virginali et Originali Peccato*, c. 27 (PL 158, 461A; Schmitt II 170) según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 82, a. 1, obl.

[17] San Gregorio, *Moralium libri*, c. 25, n. 46 (PL 75, 660A; CCL 143, 191).

2. Dice Inocencio[18] III en sus *Decretales* que al pecado original le corresponde como pena la carencia de la visión divina.

SOLUCIÓN

La pena conveniente al pecado original, es la carencia de la visión divina.

Y para probarlo, debe considerarse que parecen concurrir en la perfección de algo, dos cosas; de las cuales, la *primera* es que sea capaz de un gran bien, o lo tenga ya en acto, pero la *segunda* es que no tenga necesidad de auxilio exterior para nada o para muy poco. La primera condición pesa más que la segunda: pues mucho mejor es lo que es capaz de un gran bien, aunque para obtenerlo tenga necesidad de muchos auxilios, que aquello que no es capaz sino de un bien pequeño, el cual, sin embargo, puede conseguirse sin necesidad de auxilio exterior, o con cierto auxilio; así como decimos que está mejor dispuesto el cuerpo de un hombre que puede conseguir una salud perfecta, aunque con muchos auxilios de la medicina, que el que sólo puede conseguir una salud imperfecta sin auxilio de la medicina[19].

Luego la criatura racional aventaja en esto a toda criatura, porque es capaz del sumo bien por la visión y el goce divinos, aunque para conseguir esto no basten los principios de la propia naturaleza, sino que para ello necesite del auxilio de la gracia divina.

Pero acerca de esto debe considerarse que, un auxilio divino es necesario comúnmente a toda criatura racional, a saber, el auxilio de la gracia, de la cual toda criatura racional tiene necesidad, a fin de que pueda alcanzar la perfecta bienaventuranza, según aquello del Apóstol a *Romanos* (6, 23): "La gracia de Dios es vida eterna". Pero antes de que existiera este auxilio, fue necesario al hombre otro auxilio sobrenatural, por razón de su composición. En efecto, el hombre está compuesto de alma y cuerpo, y de naturaleza intelectual y sensible; las cuales, si por algún motivo se dejan a un lado de la naturaleza, agravan el intelecto y le impiden que pueda alcanzar libremente la cima de la contemplación. Y este auxilio fue la justicia original por la cual la mente del hombre, si se sometiera a Dios, se someterían a ella, totalmente, las facultades inferiores y el cuerpo mismo, y la razón no estaría impedida de tender hacia Dios. Y así como

---

[18] Inocencio III, *Decretalium,* III, tit. 42, c. 3 (Friedberg II 646). Inocencio III (n.1160) fue Romano Pontífice de 1198 a 1216. Sus constituciones, conocidas bajo el título de *Decretales* (o *Epístolas decretales*) fueron recopiladas por San Raimundo de Peñafort O.P., por mandato del Papa Gregorio IX. También escribió muchas obras ascéticas, teológicas, sermones y epístolas eruditas (PL 214-217).

[19] Ejemplo de Aristóteles, *De caelo*, II, 18, 292a 22 ss., según Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 3, ad2.

el cuerpo es por el alma, y los sentidos por el intelecto, así también este auxilio por el que el cuerpo es gobernado por el alma, y las facultades sensitivas por el alma intelectiva, es como una cierta disposición para aquel auxilio por el que la mente humana se ordena a ver a Dios y a disfrutar del mismo. Y este auxilio de la justicia original fue suprimido por el pecado original, como se ha mostrado más arriba[20].

Mas cuando alguien al pecar se aparta por sí de aquello por lo cual contaba con la disposición de adquirir un bien, merece ser privado de aquel bien para el cual poseía la disposición, y la privación misma de aquel bien es la pena conveniente para él; y por esto, la pena conveniente del pecado original es la privación de la gracia, y por consiguiente, de la visión divina, a la cual se ordena el hombre por medio de la gracia.

RESPUESTAS

1. En vano hubiera sido creado el hombre si no pudiese alcanzar la bienaventuranza, así como cualquier otra cosa si no pudiese conseguir su fin último. De donde, a fin de que el hombre que nace con el pecado original no hubiese sido creado vanamente, dio Dios al hombre, desde el principio del género humano, un remedio por el que fuese liberado de dicha circunstancia, a saber, al mediador mismo entre Dios y los hombres: Jesucristo[21], para que pudiese desaparecer el impedimento del pecado original teniendo fe en él. Por lo cual se dice en el libro de los *Salmos* (88, 48): "Acuérdate de cuán breve es la vida, y de cuán para poco hiciste a todos los hijos de los hombres". A lo cual dice el que explica ello en la *Glossa*[22] que David pide la encarnación del Hijo, quien había de tomar su carne de la sustancia del primero; Hijo por el cual llegarían a ser liberados de haber sido creados en vano.

2. El alma de un niño que murió sin el bautismo, no es castigada con la carencia de la visión divina por causa del pecado de Adán, en cuanto que fue un pecado personal de él, sino que es castigado por estar contaminado con la culpa original, en la cual incurre por su unión con el cuerpo que es transmitido por el primer padre en virtud del semen. Pues sería injusto que fuese transmitido el ser reo de pena, a no ser que también fuese transmitida la contaminación de la culpa; de donde también el Apóstol en *Romanos* (5, 12), antepone la transmisión de la culpa a la transmisión de la pena, diciendo: "por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte".

---

[20] *De malo*, q. 4, a. 8.

[21] Cfr. *1 Timoteo*, 2, 5.

[22] *Glosa* de Pedro Lombardo a dicho lugar (PL 191, 830D), tomada de San Agustín, *Ennarratio in Psalmum*, 88, 48, n. 9 (PL 37, 1137; CCL 39, 1240-1241).

3. La gravedad de una pena puede ser considerada de dos modos. *De un modo*, por parte del mismo bien que es suprimido por el mal de pena; y así la carencia de la visión divina y del goce de Dios, es la más grave de las penas. *De otro modo*, por comparación con aquel que es castigado, y de este modo, la pena es tanto más grave cuanto más propio y connatural es aquello a quien le es quitado; así como diríamos que es más castigado un hombre si es despojado de su patrimonio, que si le es impedido que se apropie de un reino que no le corresponde. Y de este modo se dice que la sola carencia de la visión divina es la más leve de todas las penas, en cuanto que la visión de la esencia divina es un bien absolutamente sobrenatural.

4. El bien creado añadido a un bien increado no produce un mayor bien, ni hace más feliz. La razón de esto es que si dos cosas participan de algo, al ser unidas entre sí[23] puede aumentar en ellas aquello de lo cual participan; pero si a lo que es por esencia una cosa, se le añade lo de aquel que participa de esa misma cosa, lo que se añade no hace mayor aquello a lo cual es añadido eso que se añade; así como dos cosas calientes, al ser unidas entre sí, pueden constituir un mayor calor; pero si existiese algo que fuese calor por su esencia, por la adición de ninguna cosa caliente aumentaría su calor. Luego siendo Dios la esencia misma de la bondad, como dice Dionisio[24] en *De divinis nominibus*, y siendo todas las demás cosas, buenas por participación, por la adición de ningún otro bien puede hacerse Dios más bueno; porque la bondad de cualquier otra cosa está contenida en Él mismo. De donde no siendo la felicidad otra cosa que la adquisición de un bien perfecto, cualquier otro bien sobreañadido a la visión o al goce divinos, no nos hace más felices; de lo contrario, Dios hubiese llegado a ser más feliz después de producir sus criaturas. Y sin embargo, no sucede lo mismo tratándose de la felicidad que de la infelicidad: porque así como la felicidad consiste en la unión con Dios, así también la infelicidad consiste en apartarse de Dios, de cuya semejanza y participación, ciertamente se aparta alguien por la privación de cualquier bien; de donde, cualquier bien de que se es privado, hace a uno más infeliz, aunque no cualquier bien que se añada a nosotros nos hace más felices, porque por un bien añadido al hombre no se adhiere éste más a Dios, que aquel que está unido a Él inmediatamente; pero al ser privado de un bien, se aleja más de Él.

5. La adición de un premio accidental no hace a uno más feliz, porque un premio accidental se considera como un bien creado, en cambio la verdadera felicidad se considera sólo como un bien increado. Pero así como el bien creado es cierta semejanza y participación de un bien increado, así también la adquisi-

---

[23] Valga decir, al añadir una a la otra, o lo de una a lo de otra.

[24] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 1, n. 5 (PG 3, 593C; Dion. 39).

ción de un bien creado es cierta cosa semejante a la felicidad, por la cual, sin embargo, no aumenta la verdadera felicidad.

6. Así como el punto no aumenta la línea, así también un bien creado no aumenta la felicidad.

7-8. Concedemos el séptimo y el octavo argumento: pues quien se priva de la visión y del goce divino, se priva de Dios mismo.

9. El pecado venial, comparado con el original, de algún modo es mayor que éste, y de otro modo menor. Pues el pecado venial comparado con esta persona o aquélla, tiene más carácter de pecado, que de pecado original; porque el pecado venial es un pecado voluntario por voluntad de esta persona, mas no el pecado original. Pero el pecado original comparado con la naturaleza es más grave, porque priva a la naturaleza de un bien mayor que aquel del que es privada una persona por un pecado venial, a saber, del bien de la gracia[25]; y por esto le corresponde al pecado original, como pena, la carencia de la visión divina; porque no se alcanza la visión divina sino por la gracia, a la cual, no excluye el pecado.

10. La perpetuidad de la pena que proviene de la carencia de la gracia, se sigue de la perpetuidad de la culpa; porque la culpa no puede ser perdonada sino por la gracia. Y puesto que por el pecado original queda excluida la gracia –mas no por el pecado venial– por eso al pecado original le corresponde una pena perpetua, mas no al pecado venial.

11. El niño que muere sin bautismo, trabajó, ciertamente, por el vicio de otro en cuanto a su causa, es decir, porque contrajo el pecado de otro; sin embargo, trabajó para un vicio propio, en cuanto contrajo la culpa del primer padre; y por esto es digno de una misericordia que disminuye la culpa, mas no que la desaparece totalmente.

12. El niño que muere sin bautismo, no se hace reo porque no hizo nada, pues esto sería pecado de omisión, sino que se hace reo porque contrajo la contaminación del pecado original.

13. Dicho argumento es procedente según la opinión de los que consideran[26] que la gracia no está incluida en la razón de justicia original; lo que, sin embargo, creo que es falso: porque consistiendo primordialmente la justicia original en la sumisión de la mente humana a Dios, la cual no puede ser firme sino por la gracia, la justicia original no pudo existir sin la gracia. Y por esto, al que tiene la justicia original, le corresponde gozar de la visión divina. Pero en todo

---

[25] Este es el bien de que es privada la naturaleza por el pecado original.

[26] Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 1, según San Alberto Magno, *In II Sententiarum*, d. 24, a. 1; Alejandro de Hales, *Summa fratris Alexandri*, I-II, n. 505; San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 29, a. 2, q. 2.

caso, supuesta la opinión antes dicha[27], aún no se concluye dicha razón, porque aunque la justicia original no incluyera la gracia, con todo, había cierta disposición preexigida para la gracia: y por esto lo que es contrario a la justicia original, es contrario también a la gracia, así como lo que es contrario a la justicia natural –como el hurto, el homicidio y otras cosas de este tipo– es contrario a la gracia.

14. Si el hombre no hubiese podido resistir a la persuasión de la mujer, hubiese estado suficientemente excusado del pecado actual, que se comete por voluntad propia; y así, también el alma de un niño concreto hubiera sido excusada de ser culpable de pecado actual, mas no de ser culpable de pecado original, cuya infición contrae a través de su unión con el cuerpo.

15. Un hombre creado en estado de naturaleza pura, carecería ciertamente de la visión divina si muriese en dicho estado. Sin embargo, no debería atribuírsele la culpa de estar privado de dicha visión. Pues una cosa es que alguien no merezca tener algo, lo cual tiene carácter sólo de defecto pero no de pena, y otra cosa es que alguien merezca no tener algo, lo cual sí que tiene razón de pena.

ARTÍCULO 2

Si al pecado original le corresponde una pena de sentido[28]

Parece que así es.

OBJECIONES

1. Dice Agustín[29] en su *Hypognosticon* que los niños que mueren sin el bautismo experimentan la gehena. Pero la gehena designa una pena de sentido. Luego al pecado original le corresponde una pena de sentido.

2. Dice Agustín[30] en su libro *De fide ad Petrum*: "Ten por seguro y nunca dudes, que los niños que pasaron por este mundo sin el sacramento del bautis-

---

27 De que la gracia no está incluida en la justicia original.

28 Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 1.

29 San Agustín, *Libri Hypognosticon* (escrito apócrifo), V, c. 1 ss. (PL 45, 1647 ss.).

30 San Agustín, *De Fide ad Petrum* (escrito apócrifo), c. 27, n. 70 (PL 40, 774); de Fulgentius (PL 65, 701B; CCL 91-A, 753).

mo, han de ser castigados con el suplicio eterno". Pero el suplicio designa una pena de sentido. Luego al pecado original le corresponde una pena de sentido.

3. Sobre aquello de *Job* (9, 17): "Multiplicará sin motivo mis heridas", dice Gregorio[31] en sus *Moralia* que "los sacramentos no liberan de la culpa original, y aunque nada hayan hecho los hombres por sí mismos, debido a ella llegarán ahí[32] para ser atormentados". Pero el tormento designa una pena de sentido. Luego al pecado original le corresponde una pena de sentido.

4. El pecado original de este niño parece ser de la misma especie que el pecado actual del primer padre, toda vez que procede de él como el efecto procede de su causa propia. Pero al pecado actual del primer padre le corresponde una pena de sentido. Luego también al pecado original de este niño.

5. Lo que actúa sobre lo pasible le produce una pena de sentido. Pero las almas de los niños son pasibles, y también los cuerpos después de la resurrección, no teniendo el don de la impasibilidad. Luego padecen una pena de sentido ante la presencia del fuego.

6. Después del juicio, será consumada la pena de los pecadores. Pero la pena de los niños que mueren sin el bautismo, que son castigados por el solo pecado original, no podría ser consumada después del juicio, a no ser la de la carencia de la visión divina que ahora ya sostienen, por alguna pena de sentido que fuese añadida. Luego al pecado original le corresponde una pena de sentido.

7. La pena se debe a una culpa. Pero la causa del pecado original es la carne. Luego, no debiéndose a la carne alguna pena, a no ser una de sentido, parece que al pecado original se debe principalmente una pena de sentido.

8. Si alguien muere al mismo tiempo con el pecado original y el venial, padece perpetuamente una pena de sentido. Pero la pena perpetua no se debe a un pecado venial. Luego la pena sensible perpetua se debe al pecado original.

EN CONTRA

1. Dice Bernardo[33]: "Únicamente la voluntad propia arde en el infierno". Pero el pecado original no es un pecado de la voluntad propia, antes bien se sigue de una voluntad ajena. Luego al pecado original no le corresponde una pena de sentido.

---

[31] San Gregorio, *Moralium libri*, IX, c. 21, n. 32 (PL 75, 877A; CCL 143, 479).

[32] Al infierno.

[33] San Bernardo, *Sermones de tempore, sermo 3 in tempore resurrectionis*, n. 3 (PL 183, 290A; Leclercq V 105).

2. Dice Inocencio[34] III en una de sus *Decretales* que la pena de sentido se debe a un pecado actual. Pero el pecado original no es un pecado actual. Luego no corresponde a éste una pena de sentido.

SOLUCIÓN

Comúnmente[35], se considera que al pecado original no le corresponde una pena de sentido, sino sólo una pena de daño, a saber, la carencia de la visión divina.

Y esto parece razonable por tres cosas.

Primero, ciertamente, porque cualquier persona es sujeto de una naturaleza, y por esto, se ordena de suyo e inmediatamente a aquello que es de la naturaleza; en cambio a aquello que está por encima de la naturaleza, se ordena mediante la naturaleza. Luego el que alguna persona padezca algún perjuicio en aquello que está por encima de la naturaleza, puede suceder, o bien por un vicio de la naturaleza, o por un vicio de la persona; mas el que padezca un perjuicio en aquello que es de la naturaleza, ello no parece que pueda suceder sino por un vicio propio de la persona. De tal modo que es patente por lo dicho más arriba[36], que el pecado original es un vicio de la naturaleza, y el pecado actual un vicio de la persona. Pero la gracia y la visión divina están por encima de la naturaleza humana, y por esto la privación de la gracia y la carencia de la visión divina, les corresponde a alguna persona, no sólo por el pecado actual, sino también por el pecado original. Mas la pena de sentido se opone a la integridad de la naturaleza y a su buena disposición, y por ello la pena de sentido no se debe a alguien sino por el pecado actual.

Segundo, porque la pena es proporcional a la culpa, y por esto, al pecado mortal actual, con el que se da un apartarse del bien inmutable y un convertirse al bien mudable[37], le corresponde también una pena de daño, a saber, la carencia de la visión divina, que responde a dicho apartarse, y una pena de sentido, que responde a dicha conversión.

Tercero, porque la pena de sentido nunca se debe a una disposición habitual: pues alguien no es castigado por estar habilitado para robar, sino por robar en acto. Pero a la privación habitual, que no está unida a ningún acto, le corresponde un determinado daño: por ejemplo, el que no tiene la ciencia de las letras,

---

34 Inocencio III, *Decretalium*, III, tit. 42, c. 3 (Friedberg II 646).

35 Es decir, entre los antiguos, según afirma San Alberto Magno, *In IV Sententiarum*, d. 4, a. 8; véase, Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, I, c. 15, q. 2 (f. 30 ra).

36 *De malo*, q. 5, a. 1, ad9.

37 Cfr. San Agustín, *De libero arbitrio*, I, c. 6, n. 35 (PL 32, 1240; CCL 29, 235; CSEL 74, 35); III, c. 1, n. 1 (PL 32, 1269; CCL 29, 274; CSEL 74, 89).

por esto mismo es indigno de ser elevado a la dignidad episcopal[38]. Mas en el pecado original se encuentra, ciertamente, la concupiscencia, a modo de una disposición habitual, que como dice Agustín[39] hace a los niños capaces de actos de concupiscencia, y al adulto lo hace concupiscente en acto. Y por esto, al morir un niño con el pecado original, no le corresponde una pena de sentido, sino sólo una pena de daño: esto es, porque no es capaz de ser llevado a la visión divina por estar privado de la justicia original.

RESPUESTAS

1. El nombre de tormento, suplicio, gehena, calvario, y alguna otra de estas cosas citadas por los santos[40], son a una pena, lo que la especie es al género. Y por esto los santos se sirvieron de dicho modo de hablar al responder al detestable error de los pelagianos[41], quienes afirmaban que en los niños no existía pecado alguno, ni les corresponde pena alguna por los mismos.

2-3. Y por esto es patente la solución al segundo y al tercer argumento, y a todas las demás razones semejantes.

4. Con el solo pecado del primer padre, pecaron todos, como dice el Apóstol en *Romanos* (5, 12), pero no todos se encuentran del mismo modo con respecto a dicho pecado; pues dicho pecado pertenece a Adán por voluntad propia, y es pecado actual para él; y por esto, por un pecado de este tipo le corresponde a él una pena actual, pero a los demás les pertenece dicho pecado originalmente, y no por una voluntad actual; y por esto, a los demás, por un pecado de este tipo, no les corresponde una pena de sentido.

5. En el estado de la vida futura, el fuego, y las demás cosas activas de este tipo, no actúan sobre las almas o sobre los cuerpos de los hombres según la necesidad de la naturaleza, sino más bien según el orden de la justicia divina, porque aquel estado se alcanza por los méritos. De donde, toda vez que la justicia divina no exige que a los niños que mueren con el solo pecado original, les corresponda una pena de sentido, no padecen tales cosas activas.

---

38 Cfr. *Decretum*, d. 36, c. 2 (Friedberg I 134).

39 Según Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 30, c. 9, n. 1; cfr. San Agustín, *De peccatorum meritis et remissione et de Baptismo Parvulorum ad Marcellinum*, II, c. 4 (PL 44, 152; CSEL 60, 73) según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 82, a. 1, sc.

40 Y también por San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 33, a. 3, q. 1, ad1 y ad2.

41 Como afirman: San Agustín, *De haeresibus ad Quovuldeum liber unus*, c. 88 (PL 42, 48; CCL 46, 341); *Glosa* de Pedro Lombardo a *Romanos*, 5, 12-13 (PL 191, 1388B-C) tomada de San Agustín, *De peccatorum meritis et remissione et de Baptismo Parvulorum ad Marcellinum*, I, c. 9, n. 9 (PL 44, 114; CSEL 60, 10); *Hypognosticon* (escrito apócrifo), prefacio n. 3 (PL 45, 1614); V, c. 1, n. 1 (PL 45, 1647).

6. La pena de los niños que mueren con el pecado original, será consumada después del juicio, en cuanto que los mismos que serán castigados con esta pena, verán su cuerpo recreado.

7. Aunque el pecado original derive hacia el alma por la carne, con todo no tiene razón de culpa sino en cuanto que alcance al alma; y por esto, la pena no se debe a la disposición del cuerpo; y si alguna vez es castigado el cuerpo, esto es por la culpa del alma.

8. Para muchos[42], no parece ser posible esa opinión de que alguien muera sólo con el pecado original y el venial: porque si la falta de edad excusa del pecado mortal, con mayor razón excusa del pecado venial por la falta de uso de razón. Pero una vez que tienen uso de razón, están obligados a procurar el cuidado de su salvación: lo que, de llegar a conseguir, los privará del pecado original, merced a la gracia que les sobreviene; pero de no llegar a hacerlo, dicha omisión sería para ellos un pecado mortal. Con todo, si fuese posible que alguien muriese con el pecado original y el venial, digo que sería castigado con una pena de sentido eterna. Pues la eternidad de una pena, como se ha dicho[43], es concomitante a la carencia de gracia, de la cual proviene la eternidad de la culpa. Y de ahí que el pecado venial, en aquel que muere con un pecado mortal, puesto que nunca le es perdonado, es castigado con una pena eterna por la carencia de la gracia. Y lo mismo sucedería si alguien muriera con un pecado original y venial.

---

[42] Cfr. v.g. San Alberto Magno, *In II Sententiarum*, d. 42, a. 4, ad3; San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 42, a. 2, q. 2, y Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 89, a. 6.

[43] *De malo*, q. 5, a. 1, ad10.

ARTÍCULO 3

Si los que mueren con el solo pecado original padecen la aflicción de un dolor interior[44]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Todo lo que se desea naturalmente, si no se tiene cuando es tiempo de tenerse, causa aflicción y dolor; como es evidente si alguien no tiene alimento cuando es necesario a su naturaleza. Pero el hombre apetece naturalmente la felicidad[45]: y el tiempo de alcanzarla es después de esta vida. Luego toda vez que aquellos que mueren con el pecado original no alcanzan la felicidad, porque carecen de la visión divina, parece que padecen una aflicción[46].

2. Como se encuentran con respecto al mérito de Cristo los niños bautizados, así se encuentran con respecto al demérito de Adán los no bautizados. Pero los niños bautizados gozan por el mérito de Cristo. Luego los niños no bautizados se duelen por el demérito de Adán.

3. Pertenece a la razón de pena el ser contraria a la voluntad[47]. Pero todo lo que es contrario a la voluntad aflige, como dice el Filósofo[48] en la *Metaphysica*. Luego si padecen alguna pena, es necesario que por ello se aflijan.

4. Separarse para siempre de aquello que alguien ama es sumamente aflictivo. Pero los niños aman naturalmente a Dios. Luego al saberse separados de Él para siempre, parece que ello no puede suceder sin una aflicción.

EN CONTRA

1. El dolor de una pena, o la aflicción de una pena se debe a la delectación de la culpa, según aquello de *Apocalipsis* (18, 7): "Cuanto se envaneció y entregó al lujo, dadle otro tanto de tormento y duelo". Pero en el pecado original no

---

[44] Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 2.

[45] San Agustín, *De Trinitate*, XIII, c. 3 (PL 42, 1018; CCL 50A, 389) según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 5, a. 8, sc.

[46] El mismo argumento se encuentra en San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 33, a. 3, q. 2, ob2.

[47] Cfr. San Agustín, *De Fide ad Petrum* (escrito apócrifo), c. 21, n. 64 (PL 40, 773); de Fulgentius (PL 65, 700A; CCL 91A, 751) como se dijo en *De malo*, q. 1, a. 4, sc.

[48] Aristóteles, *Metaphysica*, V, 6, 1015a 28.

hubo ninguna delectación. Luego tampoco habrá en la pena algún dolor o aflicción.

SOLUCIÓN

Debe decirse que *algunos*[49] supusieron que los niños sienten un dolor o aflicción interior por la carencia de la visión divina, aunque dicho dolor no tenga en ellos razón de remordimiento[50]. Porque no son a sí mismos conscientes de que en ellos estuvo el poder de evitar la culpa original. Pero si se les atribuye una aflicción interior no hay razón por la que estén exentos de sufrir alguna pena exterior de sentido, la cual es mucho más dolorosa, y se opone más a Agustín[51] quien les atribuye una pena levísima.

Por eso *a otros* les parece mejor decir que no sufren una aflicción interior, y ello por diversas razones.

En efecto, algunos[52] dicen que las almas de los niños que mueren con el pecado original, fueron llevadas a un lugar de tanta obscuridad, y por lo mismo de tanta ignorancia, que no saben que habían sido creadas para la felicidad, ni piensan nada acerca de ello, y por esto no padecen ninguna aflicción. Pero esto no parece decirse convenientemente. *Primero*, ciertamente, porque no habiendo pecado actual, que es un pecado propiamente personal, no es conveniente que padezcan algún perjuicio en los bienes naturales, según la razón apuntada más atrás[53]. Mas es natural a un alma separada el conocer, no con menos, sino con más intensidad que las almas que aún están aquí; y por esto, no es probable que padezcan tanta ignorancia. *Segundo*, porque según esto, aquellos que están condenados al infierno, estarían mejor dotados en lo que a la parte más noble de ellos se refiere, es decir, el intelecto; existiendo menos ignorancia en las tinieblas; y como dice Agustín[54], no hay nadie que no prefiera padecer un dolor con una mente sana, que gozar de algo con una mente enferma.

Y por esto, otros[55] se basan al asignar la causa de esta no aflicción, en la disposición de la voluntad de los niños. En efecto, después de la muerte, no cambia en el alma la disposición de la voluntad, ni en lo bueno ni en lo malo. De donde, no habiendo tenido los niños, antes del uso de razón, un acto desordenado de

---

49 Cfr. San Alberto Magno, *In IV Sententiarum*, d. 1, q. 20.

50 Literalmente "vermis conscientiae": cfr. *Glosa ordinaria* a *Isaías*, 66, 24.

51 San Agustín, *Enchiridion ad Laurentium*, c. 93 (PL 40, 275; CCL 46, 99) según se dijo en *De malo*, q. 5, a. 1, ob3.

52 Alejandro de Hales, *Glosa* a Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 33, n. 9 (p. 318).

53 *De malo*, q. 5, a. 2.

54 San Agustín, *De civitate Dei*, XI, c. 27, n. 2 (PL 41, 341; CCL 48, 347; CSEL 40-1, 553).

55 Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 2.

voluntad, tampoco lo tendrán después de la muerte. Mas no se produce sin un desorden de la voluntad el que alguien se duela de no tener lo que nunca pudo alcanzar; como desordenado sería para un campesino el dolerse de no haber conquistado un reino. Luego, puesto que los niños después de la muerte saben que ellos nunca hubieran podido alcanzar aquella gloria celeste[56], no se dolerán de su carencia.

Sin embargo, uniendo ambas opiniones podemos encontrar una vía intermedia, de modo que digamos que las almas de los niños, ciertamente no carecen de un conocimiento natural, como carecen de él las almas separadas según su naturaleza, sino que carecen de un conocimiento sobrenatural, que aquí entre nosotros se adquiere por la fe, por lo que, ni aquí poseyeron en acto la fe, ni recibieron el sacramento de fe[57]. Mas pertenece al conocimiento natural el que el alma se sepa creada para la felicidad, y que la felicidad consiste en la adquisición del bien perfecto; pero que aquel bien perfecto, para el cual fue creado el hombre, es la gloria que los santos poseen, es algo superior al conocimiento natural. De donde dice el Apóstol en *1 Corintios* (2, 9), que "ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman", y más adelante[58] añade: *Pero Dios nos lo ha revelado por su Espíritu,* revelación que, ciertamente, pertenece al fin de los tiempos. Y por esto, las almas de los niños no se saben privadas de tal bien, y por esto no se duelen de ello, sino que, lo que poseen por su naturaleza, lo poseen sin dolor.

RESPUESTAS

1. Las almas de los niños que mueren con el pecado original, conocen, ciertamente, la felicidad en general, según la razón común, mas no en especial; y por esto, no se duelen de su pérdida.

2. De acuerdo con lo expuesto por Pablo en *Romanos* (5, 15), es más grande el don de Cristo que el pecado de Adán; y por esto, si los niños bautizados gozan por el mérito de Cristo, no es necesario que los no bautizados se duelan por el pecado de Adán.

3. La pena no siempre responde a la voluntad actual, como cuando algún ausente es difamado, o incluso es despojado de sus bienes sin saberlo; pero es conveniente que la pena sea siempre, o contra una voluntad actual, o incluso

---

[56] Pues no dependió de ellos haber sido bautizados o no para poder alcanzarla, ya que carecían del uso de razón.

[57] Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, IV, d. 4, c. 4, n. 12-13.

[58] *1 Corintios*, 2, 10.

habitual, o al menos contra una inclinación natural, como se ha dicho más arriba[59], al tratar del mal de pena.

4. Los niños que mueren con el pecado original ciertamente han sido separados perpetuamente de Dios en cuanto a la pérdida ignorada por ellos de la gloria, pero no en cuanto a la participación de los bienes naturales, que sí conocen.

ARTÍCULO 4

Si la muerte y otros defectos de esta vida son la pena del pecado original[60]

Y parece que no.

OBJECIONES

1. Dice Séneca[61]: "La muerte es natural al hombre, no una pena". Por la misma razón, por tanto, tampoco los otros defectos que se ordenan a la muerte son penas.

2. Lo que se encuentra comúnmente en muchos, conviene a ellos por razón de algo que se encuentra en ellos comúnmente. Pero la muerte y los demás defectos que se ordenan a la misma, son comunes al hombre y a los animales. Luego se encuentran en ellos según algo común. Pero dichas cosas no convienen a los animales por razón de culpa, la cual no puede existir en ellos. Luego tampoco convienen a los hombres; y así, no son pena del pecado original.

3. La pena debe ser proporcional al pecado, como se afirma en *Deuteronomio* (25, 2): "La medida del castigo será en la medida del delito". Pero la culpa original es igual para todos los que nacen de Adán; en cambio los defectos arriba citados no son iguales: pues algunos, inmediatamente después de nacer pa-

---

59 *De malo*, q. 1, a. 4, a. 5.

60 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 85, a. 5; II-II, q. 164, a. 1; *In II Sententiarum*, d. 30, q. 1, a. 1; *In III Sententiarum*, d. 16, q. 1, a. 1; *Contra Gentes*, IV, c. 52; *Compendium Theologiae*, I, 193; *Super Romanos*, c. 5, lect. 3; *Super Hebraeos*, c. 9, lect. 5.

61 Lucio Anneo Séneca, *De remediis fortuitorum*, II, 1. Este conocido filósofo estoico, nacido en Córdoba, España (3-65), es autor de *Quaestiones naturales*, *Dialogos*, *Epistolas ad Lucilium* y tratados: *De senectute*, *De amicitia*, *De providentia*, *De beata vita*; todos escritos con gran profundidad moral.

decen una enfermedad, otros nacen lesionados, y otros sanos. Luego los defectos mencionados no son la pena del pecado original.

4. Los defectos mencionados son cierta pena de sentido. Pero la pena de sentido se debe a un pecado por la conversión indebida a un bien mudable: conversión que, ciertamente, no se da en el pecado original. Luego los defectos mencionados no corresponden como pena al pecado original.

5. Los hombres son más gravemente castigados después de esta vida, que en esta vida. Pero, como se ha dicho[62], después de esta vida no se castiga el pecado original con una pena de sentido. Luego tampoco en esta vida; y así se concluye lo mismo que antes.

6. La pena corresponde a la culpa. Pero la culpa pertenece al hombre en cuanto hombre. Luego, no perteneciendo la muerte y las otras cosas de este tipo al hombre en cuanto hombre, porque también están presentes en otros seres[63], parece que los defectos de este tipo no son penas.

7. El pecado original es la privación de la justicia original[64], que estaba presente en el hombre según su alma. Pero los defectos de este tipo pertenecen al cuerpo. Luego no corresponden al pecado original como pena de éste.

8. Si Adán no hubiese pecado, sus hijos lo hubiesen podido hacer; y si lo hubiesen hecho, morirían. Pero no debido al pecado original, que en ellos no existía. Luego la muerte no es la pena del pecado original.

EN CONTRA

1. Se dice en *Romanos* (6, 23): "El costo del pecado es la muerte"; y en *Romanos* (8, 10): "El cuerpo está muerto por el pecado".

2. Además, se dice en *Génesis* (2, 17): "Porque el día que de él[65] comieres, ciertamente morirás".

3. Dice Agustín[66] en *De Trinitate* y en *De civitate Dei*[67], así como en su obra *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti*[68], que los defectos de este

---

[62] *De malo*, q. 5, a. 2.

[63] Por ejemplo, en los animales.

[64] Cfr. San Anselmo, *Liber de Conceptu Virginali et Originali Peccato*, c. 27 (PL 158, 461A; Schmitt II, 170), según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 82, a. 1, obl.

[65] El árbol de la ciencia del bien y del mal.

[66] San Agustín, *De Trinitate*, c. 16, n. 20 (PL 42, 1029; CCL 50A, 409).

[67] San Agustín, *De civitate Dei*, XV, c. 6 (PL 41, 442; CCL 48, 458; CSEL 40-2, 66).

[68] San Agustín, *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti*, c. 1 (PL 42, 173; CSEL 25-1, 193).

tipo vienen de la condenación del pecado. Dice además Isidoro[69], en su libro *De summo bono,* que si el hombre no hubiese pecado, ni se ahogaría en el agua, ni le quemaría el fuego, ni le ocurrirían cosas como éstas. Luego todos los defectos de este tipo constituyen la pena del pecado original.

SOLUCIÓN

De acuerdo con la fe católica[70], debe considerarse que la muerte, y todos los defectos de la vida presente, son la pena del pecado original.

Pero debe saberse que la pena es doble. *Una*, ciertamente, tasada de acuerdo con el pecado cometido, y *otra* concomitante. Como el juez que impone al hombre que cometió un delito, la pena de quedar ciego[71]. Pero de la ceguera se siguen muchas incomodidades, como el tener que mendigar, y cosas de este tipo. En este caso, la ceguera sola es la pena prevista por su pecado, pues a ella se dirige el juez, de modo que el pecador quede privado de ver, pero no pondera los defectos consiguientes. Por lo cual sucede que si muchos quedan ciegos por el mismo pecado, en uno se seguirían más incomodidades que en otro. Y sin embargo, esto no redunda en injusticia por parte del juez: pues las incomodidades de este tipo no habían sido mandadas por él para castigar el pecado, sino que se seguían por accidente de su intención.

Y algo semejante puede decirse con respecto a nuestro propósito. En efecto, había sido dado por Dios al hombre, en el primer estado de su condición, el auxilio de la justicia original, por el que estaba preservado de todos los defectos de este tipo: auxilio del cual, ciertamente, fue privada toda la naturaleza humana por causa del pecado del primer padre, como es patente por lo dicho más atrás[72]: privación de la cual se siguen diversas incomodidades, que se hallan de diversos modos en diversos hombres, aunque todos estos tengan la misma culpa del pecado original. Sin embargo, entre Dios que impone penas, y el hombre que juzga, parece existir una diferencia: que el hombre que juzga no puede prever los eventos siguientes, por lo que al imponer una pena a una culpa, no puede apreciarlos; debido a lo cual, con toda razón, la desigualdad de incomodidades de este tipo[73] no deroga su justicia. En cambio, Dios conoce con antelación todos

---

69 Más correctamente, San Isidoro de Sevilla, *De ordine creaturarum* (escrito apócrifo), c. 10, n. 8 (PL 83, 940A). Cfr. M. C. Díaz y Díaz, *Liber de ordine creaturarum,* Compostella, 1972, p. 160.

70 Cfr. *De malo,* q. 5, a. 4, sc 1-2.

71 Cfr. San Agustín, *De civitate Dei*, XXI, c. 11 (PL 41, 725; CCL 48, 777; CSEL 40-2, 539) según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 108, a. 3, y Raimundo de Peñafort, *Summa de paenitentia* (X. Ochoa y A. Díez, pp. 723-724).

72 *De malo*, q. 5, a. 1.

73 Las incomodidades que se siguen de una pena establecida.

los efectos futuros, por lo cual parece que quedaría derogada su justicia si, entre los que son igualmente culpables, uno sufriese más incomodidades que otro.

Luego para disipar esta dificultad[74], supuso Orígenes[75] que las almas, antes de unirse a sus cuerpos, tuvieron diversos méritos, por cuya diversidad se siguen en los cuerpos a los cuales se unen aquéllas, mayores o menores incomodidades; de ahí que, como él mismo dice[76], algunos, luego de nacer, son maltratados por el demonio, nacen ciegos o padecen algunas incomodidades como éstas. Pero todo esto es contrario a la doctrina apostólica, pues dice el Apóstol en *Romanos* (9, 11), hablando de Jacob y Esaú: "cuando aún no habían nacido, ni habían hecho aún bien ni mal", etcétera. Y la misma razón va para todos. Por lo que no ha de decirse que las almas hayan tenido méritos buenos o malos antes de unirse a sus cuerpos. Además, es contrario a la razón natural. Pues siendo naturalmente el alma, una parte de la naturaleza es imperfecta existiendo sin un cuerpo, como lo es cualquier parte separada del todo. Mas hubiese sido inconveniente que Dios comenzara a operar desde lo imperfecto[77]; por lo que no es razonable que haya creado el alma antes del cuerpo, ni que una mano haya sido formada fuera del hombre.

Y por esto debe decirse, que esta diversidad de defectos que está presente en los hombres, ha sido prevista y ordenada por Dios, no ciertamente en virtud de los méritos ganados por sus almas en otra vida, sino algunas veces por algunos pecados de los padres. En efecto, toda vez que el hijo es algo del padre[78], según el cuerpo que de éste mismo trae, mas no según su alma –la cual es creada por Dios inmediatamente–, no es inconveniente que el hijo sea castigado corporalmente por el pecado de su padre, aunque no con una pena espiritual, la cual pertenece al alma; así como también el hombre es castigado en sus otras cosas. Pero algunas veces, los defectos de los que estamos hablando se consideran, no como una pena por algún pecado, sino como remedio contra un pecado posterior, o bien un medio para avanzar en la virtud, ya sea del mismo que los padece, o de otro; como dice el Señor en *Juan* (9, 3), refiriéndose al ciego de naci-

---

74 La de si quedaría derogada la justicia divina si sufriesen incomodidades desiguales los que son igualmente culpables.

75 Como refieren: San Jerónimo, *Epistola 124*, c. 1, n. 3 (PL 22, 1061; CSEL 56, 98); San Agustín, *De civitate Dei*, XI, c. 23 (PL 41, 336; CCL 48, 342; CSEL 40-1, 544); Cfr. Orígenes, *Peri archon libri quattuor*, II, c. 8, n. 4, según la interpretación de Rufino (PG 11, 224A; GCS 22, 162).

76 Como refiere San Jerónimo, *Epistola 124*, c. 3, n. 8 (PL 22, 1066; CSEL 56, 105); cfr. Orígenes, *Peri archon libri quattuor*, III, c. 3, n. 5 (PG 11, 318; GCS 22, 261).

77 Boecio, *De consolatione philosophiae*, III, pr. 10 (PL 63, 765A; CCL 94, 53; CSEL 67, 65) según Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 18, a. 2.

78 Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VIII, 12, 1161b 18-19.

miento: "ni pecó éste, ni sus padres, sino que Dios dispuso que así naciese para que se manifestaran en él las obras de Dios"; queriendo con ello decir que había sido así para la salvación humana. Pero esto mismo de que el hombre posee dicha condición, a fin de ayudarlo a que evite un pecado, o a que se sirva de dichas incomodidades o pecados a fin de avanzar en la virtud, pertenece a la debilidad de la naturaleza humana que ha heredado del pecado del primer hombre; así como el que el cuerpo humano esté de tal modo dispuesto, que para sanarlo sea necesario cortarlo[79], pertenece a su debilidad. Y por esto, todos sus defectos corresponden al pecado como una pena concomitante[80].

RESPUESTAS

1. Dicho auxilio dado al hombre por Dios, a saber, la justicia original, fue gratuito; de donde no pudo ser considerado por la razón; y por esto Séneca y otros filósofos paganos no consideraron los defectos de ese tipo bajo la razón de pena.

2. A los otros animales no les fue otorgado un auxilio como la justicia original, ni perdieron por alguna culpa lo que tenían antes, de lo cual se seguirían incomodidades como las que hay en los hombres; y por esto, no es la misma razón para ambos, así como el gatear a ras de césped, para aquel que así lo hace por la ceguera con la cual ha nacido, no tiene razón de pena en cuanto a la justicia humana, sino de defecto natural; mas para aquel que está ciego por haber cometido un crimen, hacerlo tiene razón de pena.

3. Los defectos de ese tipo, no son una pena prevista para el pecado, sino una pena concomitante, como se ha dicho en la respuesta.

4. A nadie corresponde una pena de sentido prevista, a no ser por una conversión actual; pero otra es la razón tratándose de una pena concomitante.

5. Después de la muerte, no es posible avanzar en la virtud, o apartarse de ésta por el pecado, sino sólo recibir según los méritos obtenidos; por lo que todos los defectos posteriores a la muerte están previstos en función de la culpa; mas no permiten avanzar en la virtud o evitar el pecado; y de ahí que a los niños después de morir, no les corresponda una pena de sentido.

6. Lo que en el hombre tiene razón de culpa, como matar a un hombre, ciertamente, puede presentarse en otros animales, pero sin tener razón de culpa, pues esta última consiste en ser algo procedente de una voluntad, que no puede existir en las bestias; de manera semejante, los defectos que son comunes al hombre y a los otros animales, en el hombre tienen razón de pena, la cual con-

---

79 Se entiende abrirlo u operarlo.

80 Concomitante –como ya se dijo en la solución– a la pena dispuesta por Dios para el pecado original, y por tanto, concomitante también al pecado original.

siste en ser algo contrario a la voluntad, mas no en los animales. En realidad la naturaleza de pena y de culpa pertenecen al hombre en cuanto hombre.

7. Por la justicia original, el cuerpo conservaba su debida disposición por el alma, aunque tal justicia existiese en el alma; y por esto, del pecado original, por el cual nos fue privada la justicia original, se siguen defectos corporales.

8. Según algunos[81], si al ser tentado Adán no hubiese pecado, inmediatamente le hubiese sido confirmada la justicia original, y todos sus descendientes nacerían confirmados en la misma justicia; y según esto, la objeción no tiene lugar[82]. Pero creo que esto es falso; porque la condición del cuerpo en su primer estado respondía a la condición del alma; por lo que mientras el cuerpo era animal, también el alma era mudable, y aún no perfectamente espiritual. Mas generar pertenece a la vida animal; de lo cual se sigue que los hijos de Adán no nacerían confirmados en la justicia original. Luego si alguien hubiese pecado después de Adán, no habiendo pecado este último, ciertamente moriría debido a su pecado actual, como murió Adán; pero los descendientes de aquél morirían por el pecado original.

ARTÍCULO 5

Si la muerte y los demás defectos corporales son naturales al hombre[83]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. El cuerpo del hombre se compone de contrarios. Pero todo lo compuesto de contrarios es naturalmente corruptible[84]. Luego el hombre es naturalmente mortal, y por consiguiente, sujeto a los demás defectos.

2. Mas podría decirse que esto de que el cuerpo del hombre se disuelva por la contrariedad existente en el mismo, sucede por haber sido privado de la justi-

---

[81] Cfr. Alejandro de Hales, *Summa fratris Alexandri*, I-II, n. 501.

[82] Es decir, con este raciocinio, la objeción carecería de valor.

[83] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 85, a. 6.

[84] Cfr. Aristóteles, *De longitudine et brevitate vitae*, 3, 465b 1 ss.; San Alberto Magno, *De morte et vita*, tr. 2, c. 2.

cia original; por lo que no es natural dicha disolución, sino penal[85]. Pero en contra, si la muerte y la corrupción se presentan en el hombre, por haber sido privado éste de la justicia original, la cual prohibía estos defectos, se sigue que estos defectos son causados por el pecado, como el que remueve un obstáculo[86]. Pero el movimiento que se sigue por la remoción de un obstáculo, es natural[87], incluso si lo que remueve el obstáculo es un agente voluntario; como cuando algún hombre remueve una columna, cae la piedra que había sobre ella, y ese movimiento de la piedra causado por el hombre es natural. Luego la muerte y la corrupción son naturales al hombre.

3. El hombre, en su primer estado, fue inmortal como el que puede no morir[88]; mas en el último estado, el hombre será inmortal, como el que no puede morir[89], y en un estado intermedio, el hombre es mortal de cualquier modo, como al que le es necesario morir[90]. Pero la inmortalidad del último estado no será natural, sino por la gracia consumada, que es la gloria. Luego tampoco la inmortalidad del primer estado fue natural. Luego morir fue natural.

4. El hombre, según la condición de su naturaleza, si se aparta de ésta, muere; pero en su primer estado, el hombre fue preservado de morir, por un don otorgado a éste por voluntad divina. Y si Dios hace que una cosa abandone su naturaleza, aun así su disposición es natural a ella; así como si Dios hiciese caliente al agua, aun así sería fría por naturaleza. Luego, por esto mismo, el hombre en su primer estado era naturalmente mortal.

5. Así como al hombre le fue dado sobrenaturalmente el poder no morir[91], así también le es dado sobrenaturalmente poder ver a Dios. Pero que el hombre carezca de la visión divina, no va contra su naturaleza. Luego tampoco lo es el que carezca de inmortalidad. Luego la muerte no va contra su naturaleza.

---

[85] Procedente de una pena.

[86] El que remueve un obstáculo es causa indirecta de aquello que es impedido por el obstáculo.

[87] Cfr. Aristóteles, *Physica*, VIII, 8, 255b 17-31.

[88] Inmortalidad del que no muere, pero podría morir. Así fue inmortal Adán. Aquí, la inmortalidad es un estado que puede suspenderse en cualquier momento, pasándose así a morir, en caso de cometer algo contrario a la voluntad del que da la vida y la muerte: como de hecho sucedió con Adán al comer del fruto prohibido.

[89] Inmortalidad del que no muere, y no puede morir nunca. Así seremos inmortales después del juicio final (aun los condenados no serán aniquilados, sino que tienen que padecer su pena, y por tanto, no morir). Aquí la inmortalidad es un estado constante, no sujeto a ser interrumpido, y se mantiene así eternamente.

[90] Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 19, c. 1, n. 3.

[91] Para lo cual le fue dada la justicia original.

6. El cuerpo del hombre, incluso antes de pecar[92], había sido compuesto de los cuatro elementos[93], y así, en él había cualidades activas y pasivas[94]. Mas de éstas se sigue naturalmente la corrupción; pues lo activo asimila así a lo pasivo[95]; hecho lo cual, lo pasivo se corrompe, y por consiguiente, también el compuesto. Luego el cuerpo del hombre, incluso antes de pecar, era corruptible naturalmente.

7. La vida del hombre se conserva por la acción del calor natural, que es un agente natural[96]. Pero todo agente natural padece alguna disminución al actuar, pues actúa sobre lo pasivo, según afirma el Filósofo[97]. Pero todo lo finito, si se consume continuamente algo de él, es necesario que sea consumido totalmente. Luego habiendo sido finito el calor natural en el cuerpo del hombre, es necesario que finalmente fuese consumido según su naturaleza: y así, el hombre hubiera naturalmente muerto, incluso antes de pecar.

8. El cuerpo del hombre era finito. Mas algo de él se perdía, de lo contrario no hubiese tenido necesidad de alimento. Luego, toda vez que por la continua pérdida que sufre cualquier cosa finita, ésta acaba algunas veces por consumirse, parece que hubiese sido necesario que el cuerpo del hombre alcanzara la corrupción, aun antes de pecar.

9. Dice Agustín[98] que poder no morir convenía al hombre como un beneficio procedente del árbol de la vida[99]. Pero ello parece ser imposible, pues si el árbol de la vida era corruptible, no podía suministrar incorrupción; y si era incorruptible, no podía venir en uso del hombre a modo de alimento. Luego poder no morir no pertenecía al hombre, sino que hubiese muerto naturalmente y por necesidad.

10. Lo que de suyo es posible, no llega a ser necesario por otro: de donde, lo que de suyo es corruptible, nunca puede llegar a ser incorruptible por otro, pues

---

92 Con el pecado original.

93 Tierra, aire, agua y fuego (Rizwvmata pavntwn, según expresión de Empédocles).

94 Cfr. Aristóteles, *De generatione et corruptione*, III, 2, 329b 24; *Meteorologica*, IV, 1, 378b 10 ss. Véase *De malo*, q. 4, a. 1, ob9.

95 Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 18, q. 2, a. 1, ad4; *Contra Gentes*, I, c. 49; II, c. 46. Cfr. Aristóteles, *De generatione et corruptione*, I, 7, 324a 10-11; *De anima*, II, 23, 427a 1-2.

96 Cfr. Aristóteles, *De anima*, II, 9, 416b 28-29; y también Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 85, a. 6, ob3.

97 Aristóteles, *Physica*, III, 2, 201a 23, según Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 29, q. 1, a. 4.

98 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VI, c. 25 (PL 34, 354; CSEL 28-1, 197).

99 Sobre el llamado "árbol de la vida". Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 102, a. 1, ad4; I, q. 97, a. 4, sol; II-II, q. 164, a. 2, ad6.

lo corruptible y lo incorruptible difieren según su género, como se dice en la *Metaphysica*[100]. Mas de aquellas cosas que difieren por su género, no hay mutua transformación. Pero el cuerpo del hombre era corruptible de suyo, puesto que estaba compuesto de contrarios. Luego de ningún modo podía llegar a ser incorruptible por otro. Así, pues, moriría naturalmente, incluso si no hubiese pecado.

11. Si el hombre antes de pecar podía no morir, el poder no morir era, o de gracia, o de naturaleza: si era *de gracia*, entonces podía morir; lo cual es contrario a lo que dice el Maestro[101] en *Sententiae*; mas si era *de naturaleza*, entonces pudo, ciertamente, ser lastimado pero no destruido totalmente; pues, por el pecado, el hombre fue despojado de la gracia y lastimado en su naturaleza, como se dice en cierta *Glossa*[102] a *Lucas*, 10. Luego de ningún modo estaba presente en el hombre antes del pecado, el poder no morir.

12. En todo compuesto de contrarios, es necesario que haya cierta desigualdad[103], según dice el Filósofo[104]. Pues si los contrarios concurriesen igualmente en el compuesto, no habría uno más formal que otro, sino que todos existirían en acto igualmente. Mas *de muchos no se hace uno*, a no ser que uno se encuentre con respecto al otro como la potencia con respecto al acto. Mas la desigualdad es principio de corrupción por necesidad: pues lo que es más fuerte corrompe a lo que es más débil. Luego el cuerpo del hombre era corruptible por necesidad natural, aunque el hombre no hubiese pecado.

13. El hombre, antes del pecado y después de él, tiene según su sustancia, la misma naturaleza; de lo contrario, no sería de la misma especie[105]. Pero al hombre, después de pecar, según la naturaleza de su sustancia, le conviene la necesidad de morir; a saber, porque la materia está en potencia de otra forma. Luego también hubiese muerto por necesidad natural, antes de pecar.

14. Mas podría decirse que antes de pecar era conservado por Dios para que no muriera. Pero en contra, Dios nunca hace que aquello de lo cual se siguen cosas contradictorias, sean al mismo tiempo verdaderas[106]. Pero del que algo que existe en potencia, esté bajo la acción de lo que está en acto y no se corrompa, se siguen al mismo tiempo cosas contradictorias, a saber, ser en poten-

---

[100] Aristóteles, *Metaphysica*, X, 12, 1058b 28-29.

[101] Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 1, n. 2.

[102] Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 25, c. 7, y d. 35, c. 4, n. 2.

[103] Desigualdad de los contrarios.

[104] Aristóteles, *De generatione et corruptione*, I, 10, 328a 28 ss.

[105] Antes de pecar sería de una, y después de pecar tendría otra.

[106] San Agustín, *Contra Faustum Manichaeum*, XXVI, c. 5 (PL 42, 482; CSEL 25-1, 733) según Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 42, q. 2, a. 2.

cia y no ser en potencia: pues pertenece a la razón de lo que existe en potencia, el que sea reducido al acto por lo que está en acto. Luego prohibiendo Dios su corrupción, el cuerpo del hombre antes de pecar no habría sido incorruptible.

15. Dice Agustín[107], en *De Genesi ad litteram*, que de tal modo se ocupa Dios de las cosas, que les permite hacer sus movimientos propios. Pero el movimiento propio y natural del cuerpo compuesto de contrarios es tender a la corrupción. Luego esto no estaba prohibido por Dios.

16. Aquello que es superior al orden natural, no puede llegar a suceder por alguna virtud creada, pues toda virtud creada opera según las razones seminales introducidas en la naturaleza, como dice Agustín[108] en *De Trinitate*. Mas la justicia original era cierto don creado. Luego, por virtud de ella, el hombre no podía ser preservado de la corrupción.

17. Lo que está en todos o en muchos, no es contra su naturaleza. Pero la muerte se encuentra en todos los hombres después del pecado. Luego no es contra su naturaleza.

En contra

1. Todo lo que se ordena a un fin, es proporcional al fin. Pero el hombre fue hecho teniendo por fin la perpetua felicidad. Luego le pertenece la perpetuidad según su naturaleza.

2. La materia es proporcional a la forma según su naturaleza. Pero el alma intelectiva, que es forma del cuerpo, es incorruptible. Luego también el cuerpo humano es naturalmente incorruptible, y así la muerte y la corrupción son contra la naturaleza del cuerpo humano.

Solución

Según afirma el Filósofo[109] en la *Physica*, lo natural se dice de dos modos: o como *lo que tiene una naturaleza*, como cuando a una sustancia material le llamamos natural; o como *lo que resulta de una naturaleza*, algo que va de acuerdo con una naturaleza, como es natural al fuego tender hacia arriba. Aquí hablaremos de lo natural como lo que va de acuerdo con una naturaleza. Y así, puesto que cuando hablamos de naturaleza lo hacemos en dos sentidos, principalmente como forma y materia, hay dos modos en que se dice que algo es natural: es decir, como lo que va de acuerdo con la forma, o lo que va de acuerdo

---

[107] Más correctamente en San Agustín, *De civitate Dei*, VII, c. 30 (PL 41, 220; CCL 47, 212; CSEL 40-1, 346).

[108] San Agustín, *De Trinitate*, c. 8, n. 13 (PL 42, 876; CCL 50, 140-141).

[109] Aristóteles, *Physica*, II, 1, 192b 32-193a 1.

con la materia. *Según la forma*, ciertamente, como natural es al fuego calentar; pues la acción se sigue de una forma; y *según la materia*, como es natural al agua poder ser calentada por el fuego. Y como la forma es más naturaleza que la materia[110], más natural es lo que es natural según la forma, que lo que es natural según la materia.

Pero lo que resulta de la materia puede ser entendido de dos modos: *de un modo*, según que va de acuerdo con la forma; y esto es aquello que el agente elige en la materia; *de otro modo*, no porque va de acuerdo con la forma – antes bien quizás se oponga a la forma y también al fin–, sino en cuanto deriva de la necesidad de la materia[111]; y tal disposición no es elegida ni buscada por el agente; así como el artesano que al fabricar la sierra de cortar, busca fierro porque es la materia apta para la forma de la sierra y para el fin de ella, debido a su dureza. Sin embargo, en el fierro se encuentra alguna condición, según la cual el fierro no va de acuerdo con la forma ni con el fin [de la sierra], como el ser rompible u oxidable: cosas que son impeditivas de su fin[112]; por lo que no son elegidas por el agente, sino que más bien serían evitadas por el agente, si fuese posible. Por lo que también dice el Filósofo[113], en *De generatione animalium*, que la causa final de un individuo no ha de buscarse entre sus accidentes, sino que entre estos sólo puede hallarse la causa material: ya que ellos provienen de la disposición de la materia, no de la intención del agente.

Así, pues, hay cosas naturales al hombre según su forma, como entender, querer y otras cosas de este tipo; y en cambio, otras le son naturales según su materia, es decir, según el cuerpo. Mas la condición del cuerpo humano puede ser considerada de dos modos: *de un modo*, según su aptitud para la forma; *de otro modo*, según lo que se sigue del mismo, y con carácter de necesidad sólo por la materia que hay en él. *Según su aptitud para la forma*, ciertamente, es necesario que el cuerpo humano esté compuesto de elementos, y mezclados en la justa proporción[114]. Pues siendo el alma humana intelectiva en potencia, se une al cuerpo de modo que a partir de los sentidos, toma las especies inteligibles, con las cuales llega a entender en acto. En realidad, la unión del alma con su cuerpo no es debida al cuerpo, sino al alma; pues la forma no es por la materia, sino la materia por la forma[115]. Y el primero de los sentidos es el tacto, que

---

110 Cfr. Aristóteles, *Physica*, II, 2, 193a 9-193b 21.

111 Aristóteles, *Physica*, II, 15, 199b 34 ss.

112 Que como ya sabemos, es cortar.

113 Aristóteles, *De generatione animalium*, 1, 778a 30-778b 10. Véase San Alberto Magno, *De animalibus*, XIX, tr. único, c. 1, n. 2-3 (Stadler II 1246).

114 Cfr. Avicena, *Canon medicum*, I fen I doct. 3, c. 2.

115 Cfr. Aristóteles, *Physica*, II, 4, 194b 8-9, como dice Tomás de Aquino, *In Analitica Posteriora*, II, c. 8 (conforme a Averroes, *In Physicam*, II, com. 26 [IV, 58 L]).

en cierto modo es el fundamento de los otros[116]; y el órgano del tacto conviene que esté en medio de los contrarios, como se prueba en *De anima*[117]. De donde el cuerpo acorde con un alma de este tipo, es el cuerpo compuesto de contrarios. Y *lo que resulta necesariamente de la materia* es que sea corruptible.

Pero el cuerpo en esta condición, más que ir de acuerdo con la forma se opone a ella. Y por otra parte, la corrupción de cualquier cosa natural no va de acuerdo con la forma: pues mientras que la forma es el principio del ser, la corrupción, que es la vía al no ser, se opone a ella. Por ello dice el Filósofo[118] en *De caelo et mundo*, que el envejecimiento y todos los demás defectos, son contrarios a la naturaleza particular de una cosa determinada por la forma –aunque estén de acuerdo con la naturaleza universal–, en virtud de la cual la materia es llevada al acto por la forma, para la cual está en potencia, y al ser generada una cosa es necesario que se corrompa otra. Pero la corrupción procedente de la necesidad de la materia, es especialmente contraria con aquella forma particular que es el alma intelectiva. Pues otras formas son corruptibles al menos por accidente, en cambio el alma intelectiva no es corruptible, ni de suyo, ni por accidente.

Por lo que si en la naturaleza pudiese ser encontrado algún cuerpo compuesto de elementos que fuese incorruptible, sin duda alguna dicho cuerpo convendría al alma según su naturaleza; así como si pudiese encontrarse un fierro irrompible e inoxidable, sería una materia convenientísima para la sierra, y al artesano le interesaría: pero debido a que dicha materia no puede encontrarse, puede conformarse con la materia que posee, es decir, con una rompible y oxidable. Y de modo semejante, puesto que en la naturaleza no puede encontrarse un cuerpo compuesto de elementos, que sea incorruptible según la naturaleza de su materia, es naturalmente conveniente al alma incorruptible un cuerpo orgánico, aunque sea corruptible. Pero debido a que Dios, quien creó al hombre, pudo con su omnipotencia prohibir que dicha necesidad[119] de la materia se transmitiera en acto, por virtud de ello le fue otorgado al hombre, antes de que pecara, el ser preservado de morir, hasta que al pecar se hizo indigno de dicho beneficio; así como también el artesano, si pudiera, haría que el fierro con el que se trabaja nunca se rompiese.

Así, pues, la muerte y la corrupción natural pertenecen al hombre, según la necesidad de la materia; pero según la razón de forma, le sería conveniente la inmortalidad; pero para ser alcanzada, no bastan los principios de la naturaleza, sino que al hombre le corresponde, ciertamente, una aptitud natural de alcanzar-

---

[116] Cfr. Aristóteles, *De anima*, II, 3, 413b 4-5.

[117] Aristóteles, *De anima*, II, 22, 422b 23-27.

[118] Aristóteles, *De caelo et mundo*, II, 9, 288b 15-16.

[119] La corrupción.

la, según su alma, y su complemento es por la virtud sobrenatural; así como dice el Filósofo[120] en la *Ethica*, que tenemos una aptitud de alcanzar las virtudes por la naturaleza, pero éstas se producen en nosotros mediante el hábito. Y en la medida en que la inmortalidad es natural a nosotros, la muerte y la corrupción son contrarias a nuestra naturaleza.

RESPUESTAS

1. Dicho argumento procede por parte de la necesidad de la materia.

2. Y de modo semejante debe responderse al segundo argumento.

3. Dicho argumento es procedente tratándose de la inmortalidad, no en cuanto a su aptitud, sino en cuanto a su conservación.

4. El calor repugna al agua en razón de la forma de ésta; mas la inmortalidad no repugna al hombre en razón de la forma de éste, como se ha dicho[121], por lo que no es lo mismo. Y con todo, debe decirse que aquello que se produce en las cosas por voluntad divina, es, ciertamente, sobrenatural, mas no contrario a la naturaleza de las mismas: porque pertenece a cualquier cosa creada la sujeción natural a su creador, mucho más de lo que están sujetos los cuerpos inferiores a los cuerpos celestes; y sin embargo, aquello que sucede en los cuerpos inferiores, según la impresión de los cuerpos celestes, como el flujo y reflujo del mar, no es contrario a la naturaleza de aquéllos, como dice el Comentador[122] en su comentario al *De caelo et mundo*.

5. La visión divina excede a la naturaleza humana, no sólo en cuanto a la naturaleza, sino además en cuanto a la forma; pues excede a la naturaleza del intelecto humano.

6. Las cualidades en un cuerpo mixto son contrarias, como contrarios son los elementos en el mundo; y así como los elementos contrarios no se corrompen mutuamente, pues son conservados por la virtud del cuerpo celeste que regula sus acciones, así también las cualidades contrarias en un cuerpo mixto, son reguladas y conservadas para que no se corrompan entre sí, por la forma sustancial que es cierta impresión de un cuerpo celeste: pues nada en estos cuerpos inferiores lleva a la especie a no ser por la virtud del cuerpo celeste[123]. Por lo que, en tanto la forma reciba su fuerza de la impresión del cuerpo celeste, el cuerpo mixto es conservado en el ser; y de ahí que el cuerpo celeste causa la generación y corrupción de dichos cuerpos inferiores, al acercarse y alejarse de

---

[120] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 1, 1103a 24-26.

[121] En la solución.

[122] Es decir, Averroes, *In De caelo*, III, com. 20 (V, 187 H).

[123] Aristóteles, *Physica*, II, 4, 194b 13; según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 115, a. 3, ad2.

los mismos; y que la duración de todos los cuerpos inferiores sea mensurada por el periodo de los cuerpos celestes[124]. Por lo que si existiese alguna forma, cuya fuerza permaneciera siempre por la impresión de su causa, nunca se seguiría la corrupción por la acción de las cualidades activas y pasivas.

7. Aunque la capacidad del agente físico disminuya al padecer, no obstante puede renovarse; por lo cual vemos en partes del universo que la renovación de una capacidad activa se produce por el hecho de que los elementos cálidos, cuya virtud disminuye en invierno por la ausencia de sol, se renueva en verano por la proximidad con el sol; y esto no se produce en cualquier cuerpo mixto, mientras dura la capacidad de la forma que conserva la mezcla de los elementos.

8. La pérdida de humedad que se producía en el cuerpo de Adán por acción del calor natural, se reparaba por el alimento tomado; y así podía ser conservado para que no fuese consumido totalmente.

9. Aquello que es engendrado por el alimento, es como extraño respecto de aquello en lo cual se fundaba antes la virtud de la especie humana. Por lo que, así como la virtud del vino disminuye gradualmente al mezclarse con el agua, y finalmente desaparece, así también la virtud de la especie disminuye gradualmente al mezclarse con la humedad del alimento[125], y finalmente desaparece; por lo que el animal es necesario que disminuya, y finalmente muera, como se dice en el libro *De generatione animalium*[126]. Y contra este defecto existía el "árbol de la vida", que renovaba la virtud de la especie con la fuerza primitiva de su virtud; pero no de tal modo que una vez tomado en el alimento, daría la virtud de durar perpetuamente –pues era corruptible, por lo que no podía ser de suyo causa de perpetuidad– sino que confortaba la virtud natural para durar más largo tiempo según un tiempo determinado, que al terminar, podía comerse nuevamente de él, para que viviera un tiempo más largo: y así hasta que el hombre fuese llevado al estado de gloria, en el que ya no tendría necesidad de alimento. Así, pues, el "árbol de la vida" ayudaba a la inmortalidad; pero la causa principal de inmortalidad era la virtud conferida por Dios al alma.

10. Lo que es posible por su naturaleza, nunca llega a ser necesario por otro según su naturaleza, es decir, de tal modo que tenga la naturaleza de necesidad. Sin embargo, lo que es posible por sí mismo, llega a ser necesario por otro,

---

[124] Aristóteles, *De generatione et corruptione*, II, 10, 336a 23-336b 24, según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 115, a. 3, ad2.

[125] Cfr. Avicena, *Canon medicum*, I, fen. 1, doctr. 4, c. 1; IV, fen. 1, tr. 3, c. 1.

[126] Aristóteles, *De generatione animalium*, II, 17, 322a 31-33.

aunque no naturalmente; como sucede en todas las cosas violentas, las cuales se dicen necesarias por otro, como se dice en el libro V de la *Metaphysica*[127].

11. Poder no morir era una gracia, pero no la gracia del que hace lo grato[128], según algunos[129]; por lo que el hombre, en aquel estado, no podía merecerla. Mas según otros[130], este don de la inmortalidad procedía del que hace lo grato; y el hombre en este estado podía merecerla.

12. La desigualdad de los elementos se conserva en el compuesto por virtud de la forma, mientras es conservada por su causa.

13. La materia está en potencia de otra forma; pero en todo caso, no puede ser reducida al acto por un agente exterior, a no ser que este agente sea más fuerte que la fuerza de la forma, fuerza que recibe del influjo de su causa. Ahora bien, la causa de esta forma que es el alma humana es sólo Dios, cuya virtud excede infinitamente toda virtud de cualquier otro agente; y por esto, mientras quiso por su virtud conservar al hombre en el ser, no podía ser corrompido por ningún agente exterior o interior: así como también vemos manifiestamente, que por la virtud del cuerpo celeste las formas materiales son conservadas en el ser, contra la acción de lo que las corrompe.

14. Pertenece a la razón de una potencia, el que sea reducida al acto por un agente; pero el acto de una sola causa existente en potencia, impide la reducción de esa potencia a otro acto, de donde, a no ser que el agente sea más fuerte que la virtud de la forma que hay en la materia, ya sea la que tiene por sí misma, o la que tiene del que la conserva, no será reducida al acto por un agente exterior: pues un fuego pequeño no puede corromper una gran cantidad de agua. Por lo que no es sorprendente si, por influjo divino, había en el estado de inocencia un alma humana en potencia de resistir a todo agente contrario a ella.

15. Los movimientos propios de las cosas que pertenecen a la perfección de éstas, Dios no los impide con su gobierno; pero los movimientos de las cosas que pertenecen al defecto de las mismas, algunas veces son suprimidos por Dios por la abundancia de la bondad misma.

16. La forma misma es efecto del agente, por lo que lo mismo es que el agente lo haga efectivamente, y que la forma lo haga formalmente, así como el pintor se dice que colorea la pared, y también lo hace el color[131]. Luego, de este modo, sólo Dios causa efectivamente la inmortalidad del hombre, pero el alma

---

[127] Aristóteles, *Metaphysica*, V, 6, 1015a 28; según Averroes, *In Metaphysicam*, V, com. 6 (VIII, 109L).

[128] O sea, no era una gracia que había que conquistar, sino una don gratuito de Dios.

[129] Alejandro de Hales, *Summa fratris Alexandri*, I-II, n. 492.

[130] San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 29, a. 2, q. 1.

[131] Un ejemplo análogo en Aristóteles, *Metaphysica*, V, 2, 1013b 6-7.

causa ésta formalmente por el don infundido a ella por la voluntad divina, ya sea en el estado de inocencia, o en el estado de gloria.

17. Dicho argumento procede de lo que es contrario a la naturaleza de suyo: pues ello no sucede en todos los casos o en muchos. Pero la muerte, de algún modo, se realiza según la naturaleza, y de otro modo, es contraria a ella, como se ha dicho en la respuesta.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

1. Es fácil extraer su respuesta por las cosas dichas con anterioridad. Pues dicha felicidad eterna a la cual se ordena el hombre, excede a la naturaleza; por lo que no es necesario que la inmortalidad corresponda al hombre por su naturaleza. Y de modo semejante, también el cuerpo es proporcional al alma humana, aunque aquél sea corruptible, como se ha expuesto en la respuesta.

CUESTIÓN 6[1]
LA ELECCIÓN HUMANA[2]

ARTÍCULO ÚNICO
Si el hombre tiene libre elección en sus actos, o si elige necesariamente[3]

Y parece que elige no libre, sino necesariamente[4].

OBJECIONES

1. Pues dice *Jeremías* (10, 23): "No es dueño el hombre de su camino, ni corresponde al varón caminar y enderezar sus pasos". Pero aquello respecto de lo cual el hombre tiene libertad es suyo, como puesto bajo su propio dominio. Luego se ve que el hombre no tiene libre elección en su camino y en sus actos.

2. Mas podría decirse que esto se refiere a la ejecución de lo elegido, que algunas veces no está en la potestad del hombre. Pero en contra, el Apóstol dice en *Romanos* (9, 16): *No es del que quiere*, esto es, el querer, *ni del que corre*, esto es el correr[5], *sino de Dios que tiene misericordia*. Pero así como correr pertenece a la ejecución externa del acto, así el querer a la elección interior. Luego tampoco las elecciones interiores están en la potestad del hombre, sino están en el hombre a partir de Dios.

---

[1] La traducción de la presente cuestión –como ha sido señalado en la presentación– ha sido realizada por D. Arturo Picos Moreno, titular de Antropología Filosófica de la Universidad Panamericana (México), a quien expreso mi mayor gratitud por haberme permitido incorporarla a la totalidad de la presente obra.

[2] Para otros: Sobre el libre albedrío.

[3] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 83, a. 1; I-II, q. 13, a. 6; *De veritate*, q. 24, a. 1.

[4] Tercer error condenado en París en 1270, conforme al *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n. 432.

[5] Cfr. *Glosa* de Pedro Lombardo a *Romanos*, 9, 16 (PL 191, 1460B).

3. Mas podría decirse que el hombre es movido a elegir por una especie de instinto interior[6], a saber, por el mismo Dios, e indefectiblemente; sin embargo, esto no repugna a la libertad. Pero en contra, si se tiene en cuenta que todo animal se mueve a sí mismo por el apetito y otros animales que no son el hombre no tienen libre elección, porque su apetito es movido por un motor exterior –a saber, por la fuerza de los cuerpos celestes o por la acción de algún otro cuerpo–, por tanto, si la voluntad del hombre es movida indefectiblemente por Dios, se sigue que el hombre no tiene libre elección en sus actos.

4. Lo violento es aquello cuyo principio es exterior, sin que contribuya en nada la virtualidad del que lo padece[7]. Luego si el principio de la elección voluntaria fuera exterior, cual sería Dios, se ve que la voluntad se movería por violencia y necesidad. Por tanto, no tiene libre elección en sus actos.

5. Es imposible que la voluntad del hombre disienta de la de Dios: porque, como dice Agustín[8] en su *Enchiridion*, o el hombre hace lo que Dios quiere, o Dios suple por su voluntad. Pero la voluntad de Dios es inmutable. Luego también la del hombre y así todas las elecciones humanas proceden de una elección inmutable.

6. Ningún acto de una potencia puede versar sino sobre su objeto; como el acto de la vista no puede versar sino sobre lo visible. El objeto de la voluntad es el bien. Luego la voluntad no puede querer sino lo bueno. Por consiguiente, quiere necesariamente el bien y no tiene libre elección entre el bien y el mal.

7. Toda potencia a la que se compara su objeto como lo que mueve con el móvil, es una potencia pasiva; y su operación es padecer; como lo sensible mueve al sentido, de donde se sigue que el sentido es una potencia pasiva, y el sentir un cierto padecer[9]. Pero el objeto de la voluntad se compara con ella como el que mueve con lo movido: dice el Filósofo[10] en *De anima*, y en la *Metaphysica*[11], que lo apetecible mueve sin ser movido, en cambio el apetito es motor movido. Luego la voluntad es una potencia pasiva, y querer es padecer. Pero toda potencia pasiva es movida necesariamente por el agente, si éste es suficiente. Luego se ve que la voluntad es movida necesariamente por lo apetecible. Por consiguiente, el hombre no es libre de querer o no querer.

---

6 Cfr. Aristóteles, *Ethica Eudemia*, VII, 14, 1248a 17-32.

7 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 1, 1110a 1; III, 2, 1110b 15.

8 San Agustín, *Enchiridion ad Laurentium*, c. 100 (PL 40, 279; CCL 46, 103); cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, I, d. 47, c. 1.

9 Cfr. Aristóteles, *De anima*, II, 11, 424a 1; III, 4, 429b 25.

10 Aristóteles, *De anima*, III, 10, 433b 11-12.

11 Aristóteles, *Metaphysica*, XII, 7, 1072a 26.

8. Mas podría decirse que la voluntad se mueve necesariamente a su último fin, porque todo hombre necesariamente quiere ser feliz[12]; pero no sucede así respecto de aquello que es para el fin. Pero en contra, así como el fin es objeto de la voluntad, así también lo que es para el fin: puesto que ambos tienen razón de bien. Por tanto, si la voluntad se mueve necesariamente al fin, vemos también que se mueve necesariamente a lo que es para el fin.

9. Además, donde hay un mismo motor y un mismo móvil, idéntico es el modo de mover. Pero cuando alguien quiere el fin y lo que es para el fin, lo movido es lo mismo, esto es, la voluntad, y el que mueve es lo mismo: porque nadie quiere lo que es para el fin sino en cuanto quiere el fin. Luego el modo de mover es idéntico, de modo que así como alguien quiere el fin último necesariamente, así quiere necesariamente lo que es para el fin.

10. Así como el intelecto es una potencia separada de la materia, así también la voluntad. Pero el intelecto es movido necesariamente por su objeto: se piensa que el hombre asiente a alguna verdad por la fuerza que ejerce sobre la razón[13]. Luego tanto la razón como la voluntad se mueven necesariamente a sus objetos.

11. La disposición del primer motor permanece en todos los subsiguientes: pues todo motor segundo mueve en cuanto es a su vez movido por el primer motor. En el orden del movimiento voluntario, lo primero que mueve es la aprehensión de lo apetecible. Siendo que la aprehensión de lo apetecible se padece necesariamente, como cuando por demostración se prueba que algo es bueno, la necesidad se deriva a todas las mociones siguientes, y por tanto la voluntad se mueve a querer no libre, sino necesariamente.

12. La cosa mueve mayormente que su representación. Pues según dice el Filósofo[14] en la *Metaphysica*, el bien está en las cosas y la verdad, en cambio, en la mente; y así el bien es la cosa y la verdad su representación. Luego el bien tiene más razón de motivo que la verdad. Pero la verdad mueve necesariamente al entendimiento, como se dijo[15]. Por lo tanto, el bien mueve necesariamente a la voluntad.

13. La dilección que pertenece a la voluntad, es un movimiento más vehemente que el conocimiento, que pertenece al intelecto; pues el conocimiento asemeja pero el amor transforma, como consta por Dionisio[16] en *De divinis*

---

[12] Cfr. San Agustín, *De Trinitate*, XIII, c. 3 (PL 42, 1018; CCL 50A, 389) según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 5, a. 8, sc.

[13] Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, V, 6, 1015b 6; según Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 10, sc2.

[14] Aristóteles, *Metaphysica*, VI, 4, 1027b 25-27.

[15] *De malo*, q. 6, a. 1, ob10.

[16] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 13 (PG 3, 712A; Dion. 215).

nominibus. Luego la voluntad es más movible que el intelecto. Por tanto, si el intelecto se mueve por necesidad, con mayor razón la voluntad.

14. Mas podría decirse que el acto del intelecto es un movimiento que termina en el alma; mientras que el acto de la voluntad es un movimiento que parte del alma; y así, el intelecto es más pasivo, en tanto la voluntad es más activa, por lo que no se sigue necesariamente a su objeto. Pero en contra, asentir pertenece al intelecto, en cambio consentir pertenece a la voluntad. Pero asentir significa moverse a la cosa a la que se asiente, como consentir es moverse a la cosa en que se consiente. Luego el movimiento de la voluntad no parte del alma más que el movimiento del intelecto.

15. Si la voluntad no se moviese necesariamente hacia aquello que quiere, sería preciso decir que se vuelve a los opuestos: ya que lo que es necesario, puede no ser. Pero todo lo que está en potencia respecto de los opuestos, no se reduce al acto de alguno de ellos sino por algún ente en acto, que hace ser en acto a lo que estaba en potencia. Lo que hace a algo ser actualmente decimos que es su causa. Será necesario, por tanto, que si la voluntad quiere algo determinadamente, haya alguna causa que la haga querer esto. Puesta la causa, es necesario poner el efecto, como lo prueba Avicena[17], porque si, puesta la causa, todavía es posible que el efecto no se dé, será necesaria todavía otra cosa que lo reduzca de la potencia al acto, y esto porque la primera causa no era causa suficiente. Luego la voluntad se mueve por necesidad al querer algo.

16. Ninguna virtud que dice relación a términos contrarios es activa; porque toda virtud activa puede obrar aquello para lo cual es activa. Puesto lo posible no se sigue lo imposible[18], pues resultaría que dos cosas opuestas serían simultáneas, lo cual es imposible[19]. Pero la voluntad es una potencia activa. Luego no está referida a términos opuestos, sino que está determinada necesariamente a una cosa.

17. La voluntad empieza a elegir algo que antes no había elegido, o bien cambiando las disposiciones en que se encontraba antes, o sin cambiar. Si no ha cambiado, se sigue que así como antes no elegía, así ahora tampoco: y de ese modo elegiría no eligiendo, lo cual es imposible. Si por el contrario cambió su disposición, es necesario que haya sido cambiada por algo, ya que todo lo que

---

[17] Avicena, *Metaphysica*, c. 7 (f. 73 rb; Van Riet 46), según Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 23, a. 5, ob1. Avicena (n. 980) fue médico, filósofo y teólogo árabe. Además de obras médicas y místicas, escribió muchas obras filosóficas conforme al pensamiento de Aristóteles, entre las cuales destacan: *Sanatio*, *Liberatio*, *Dux ad sapientiam*, *Liber medietatus*, y muchos tratados sobre lógica, el alma, moral y el destino.

[18] Cfr. Aristóteles, *Analytica Priora*, I, 13, 32a 18-20.

[19] Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 15, 1011b 21.

se mueve es movido por otro[20]. El motor impone su necesidad al móvil, pues de otro modo no le movería suficientemente. Luego la voluntad es movida necesariamente.

18. Mas podría decirse que estas razones son concluyentes para las potencias materiales, que están en la materia, pero no para una potencia inmaterial como la voluntad. Pero en contra, el principio de todo conocimiento humano es el sentido[21]. Nada puede ser conocido por el hombre sino lo que cae dentro de los sentidos, ya sea en sí mismos o por sus efectos. Pero una misma virtud referida a términos opuestos no cae dentro de los sentidos: en los efectos que caen dentro de los sentidos, no se encuentran existiendo simultáneamente dos actos contrarios; siempre vemos que llega al acto uno determinado: luego no podemos juzgar que en el hombre haya alguna potencia activa referida a términos opuestos.

19. Dado que la potencia se dice por el acto, así como el acto se relaciona con el acto, así la potencia se relaciona con la potencia. Pero dos actos opuestos no pueden ser simultáneos. Luego no puede haber una potencia referida a dos cosas opuestas.

20. Según Agustín[22] en *De Trinitate,* nada es causa de sí mismo en cuanto al ser. De modo similar, nada es causa de sí mismo en cuanto al movimiento. Luego la voluntad no se mueve a sí mismas; pero es necesario que sea movida por algo: porque comienza a hacer lo que antes no hacía, y todo lo que así se comporta es movido de algún modo; de ahí decimos de Dios que no comienza a querer después de no querer, pues es inmutable. Por tanto, es necesario que la voluntad sea movida por otro. Pero lo que es movido por otro, recibe del otro la necesidad. Luego la voluntad quiere por necesidad y no libremente.

21. Todo lo multiforme se reduce a algo uniforme[23]. Pero los movimientos humanos son variados y multiformes. Luego se reducen al movimiento celeste, que es uniforme[24], como a su causa. Pero lo que es causado por el movimiento celeste, acontece necesariamente: porque las causas naturales producen necesariamente sus efectos si no hay algo que lo impida. Ahora bien, nada puede impedir que el movimiento de los cuerpos celestes logre su efecto: porque sería necesario que el acto que lo impide se redujese a algún principio celeste como a

---

[20] Cfr. Aristóteles, *Physica*, VIII, 7, 254b 27 ss.

[21] Cfr. Aristóteles, *Analytica Posteriora*, II, 20, 100a 10, y *Metaphysica*, I, 1, 981a 2.

[22] San Agustín, *De Trinitate*, c. 1, n. 1 (PL 42, 820; CCL 50, 28).

[23] Cfr. Aristóteles, *Physica*, VIII, 19, 264b, según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 9, a. 5, ob1, y Aristóteles, *Physica*, IV, 23, 223b 18-21.

[24] Cfr. Aristóteles, *De caelo*, II, 8, 288a 13 ss.

su causa. Luego se ve que el movimiento humano acontece por necesidad y no por libre elección.

22. Quien hace lo que no quiere, no tiene libre elección. Pero el hombre hace lo que no quiere, como se lee en *Romanos* (7, 15): "El mal que detesto, eso hago". Luego el hombre no tiene libre elección en sus actos.

23. Agustín[25] dice en su *Enchiridion* que el hombre, haciendo mal uso del libre albedrío, lo perdió y se perdió a sí mismo. Pero elegir libremente no es sino tener libre albedrío. Luego el hombre no tiene libre elección.

24. Agustín[26] dice en sus *Confessiones,* que cuando no se resiste a la costumbre, se actúa por necesidad. Luego al menos en aquello que se hace consuetudinariamente, la voluntad se mueve con necesidad.

EN CONTRA

1. Se dice en *Eclesiástico* (15, 14): "Dios constituyó al hombre desde el inicio y lo dejó en manos de su consejo". Esto no sería así si no tuviera libre elección, que es el apetito de lo deliberado previamente, como se dice en el libro III de la *Ethica*[27]. Luego el hombre tiene libre albedrío en sus actos.

2. Las potencias racionales están referidas a los opuestos, como lo dice el Filósofo[28]. Pero la voluntad es potencia racional: está en la razón, como se dice en el libro III *De anima*[29]. Luego la voluntad esté referida a los opuestos y no se mueve por necesidad a una sola cosa.

3. Según el Filósofo[30] en el libro III y en el libro VI de la *Ethica*[31], el hombre es señor de sus actos, y en sí mismo está el obrar o no. Pero esto no sucedería si no tuviera libre elección en sus actos.

SOLUCIÓN

Algunos afirmaron que la voluntad del hombre se mueve necesariamente a elegir algo; y sin embargo, no afirmaban que la voluntad fuese violentada. Pues no todo lo que es necesario es violento; sino sólo aquello cuyo principio es ex-

---

25 San Agustín, *Enchiridion ad Laurentium*, c. 30 (PL 40, 246; CCL 46, 65).

26 San Agustín, *Confessiones*, VIII, c. 5, n. 10 (PL 32, 753; CSEL 33, 178).

27 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 2, 1112a 14-15.

28 Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 2, 1046b 4-5.

29 Aristóteles, *De anima*, III, 9, 432b 5.

30 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 1, 1110a 17-18. Sin embargo, cfr. Nemesio, *De natura hominis*, c. 41 (PG 40, 776A; Verbeke 150).

31 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 12, 1144a 10-11.

trínseco[32]; por lo que los movimientos naturales son necesarios, pero no violentos: pues lo violento tanto repugna a lo natural como a lo voluntario, porque el principio de uno y otro es intrínseco, mientras que el principio de lo violento es extrínseco.

Esta opinión[33] es herética: pues excluye el mérito y el demérito en los actos humanos. Pues no parece que pueda ser meritorio o demeritorio que alguien obre necesariamente de tal modo que no pueda evitarlo. Es también considerada entre las opiniones extrañas a la filosofía: porque no sólo es contraria a la fe, sino que subvierte todos los principios de la filosofía moral[34]. Pues si no hay algo libre en nosotros, sino que por necesidad somos movidos a querer, se excluye la deliberación, la exhortación, el precepto y el castigo, la alabanza y el vituperio, sobre los que versa la filosofía moral.

Tales opiniones que destruyen los principios de alguna parte de la filosofía, son posturas extrañas[35], así como el decir que nada se mueve, lo cual destruye los principios de la ciencia de la naturaleza. Algunos hombres son inducidos a la afirmación de tales posturas en parte por protervia, otros en parte por algunas razones sofísticas, que no pueden resolver, como se dice en el libro V de la *Metaphysica*[36].

Para probar la verdad acerca de estas cuestiones hay que considerar, *en primer lugar*, que así como en otras cosas existe algún principio de los propios actos, así también en el hombre. Este principio activo o motriz en el hombre es propiamente el entendimiento y la voluntad, como se dice en el libro III *De anima*[37]. Este principio coincide en parte con el principio activo de las cosas naturales, y en parte difiere. Coincide en cuanto que, así como en las cosas naturales se encuentra la forma, que es principio de actividad, y una inclinación consiguiente a esa forma que se llama apetito natural, de la que se sigue la acción; así en el hombre se encuentra una forma intelectiva, y la inclinación de la voluntad consiguiente a la forma aprehendida, a la que sigue la acción exterior: pero en esto se encuentra la diferencia, puesto que la forma de las cosas naturales es individuada por la materia; por lo que la inclinación consiguiente está determinada a una sola cosa, mientras que la forma entendida es universal, bajo la que se comprenden muchas cosas; como los actos versan sobre cosas singula-

---

32 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 1, 1110a 1, y III, 2, 1110b 15, según Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 5, sol.

33 Tercer error condenado en 1270 en París (*Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n. 432).

34 Cfr. San Alberto Magno, *De quindecim problematibus* (col. XVII-1, 41).

35 Cfr. Aristóteles, *Topica*, I, 11, 104b 19-20, 34.

36 Aristóteles, *Metaphysica*, V, 12, 1019a 19-22.

37 Aristóteles, *De anima*, III, 10, 433a 13-18.

res[38], ninguno de los cuales iguala la potencia de lo universal, la inclinación de la voluntad permanece indeterminada frente a lo múltiple: como cuando el arquitecto concibe la forma de una casa en universal, bajo las que se comprenden diversas figuras de casa, pudiendo inclinarse su voluntad hacia una casa cuadrada o redonda o de otra figura. El principio activo en los animales irracionales, se encuentra en un modo intermedio entre éstos. Pues la forma aprehendida por los sentidos es individual, como la forma de las cosas naturales; y por tanto, a partir de ésta se sigue una inclinación determinada a un acto como en las cosas naturales. Pero no siempre se recibe en los sentidos la misma forma, como en cambio sí ocurre en las cosas naturales –pues el fuego es siempre caliente– sino que ahora una forma, y después otra, como por ejemplo ahora una forma deleitable, después una desagradable, de donde unas veces huye, otras la sigue; en lo que concuerda con el principio activo humano.

En segundo lugar, hay que considerar que una potencia se mueve doblemente: *de un modo* por parte del sujeto; *de otro modo* por parte del objeto. *Por parte del sujeto* como la vista por la inmutación de la disposición del órgano se mueve a ver más o menos claramente; *por parte del objeto*, como la vista ahora ve blanco, luego ve negro; la *primera inmutación* pertenece al ejercicio del acto, es decir, que se actúe o no se actúe, que actúe con debilidad o fuerza: *la segunda inmutación* pertenece a la especificación del acto, pues los actos se especifican por sus objetos[39].

Ahora bien, hay que considerar que en las cosas naturales la especificación del acto procede de la forma; mas el ejercicio del mismo corresponde al agente, que causa la misma moción. Es así que el agente obra con vistas al fin. Por lo que se sigue que el primer principio del movimiento, en cuanto al ejercicio del acto, proviene del fin. Pero si consideramos los objetos de la voluntad y del entendimiento, encontraremos que el objeto del entendimiento es lo primero y principal en el género de las causas formales, pues su objeto es el ente y lo verdadero; en cambio, el objeto de la voluntad es lo primero y principal en el orden de las causas finales, pues su objeto es el bien, bajo el que se comprenden todos los fines, así como bajo la verdad se comprenden todas las formas aprehendidas. El mismo bien, en cuanto es cierta forma aprehensible, está contenido en lo verdadero como cierta verdad; y la misma verdad, en cuanto es fin de la operación del entendimiento, está contenida en el bien, como un cierto bien particular.

---

[38] Aristóteles, *Metaphysica*, I, 1, 981a 16-17, según Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, V, lect. 3.

[39] Aristóteles, *De anima*, II, 6, 415a 18-20, según Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 48, a. 2, ob2.

Por consiguiente, si consideramos el movimiento de las potencias del alma *por parte del objeto especificante* del acto, el primer principio del movimiento pertenece al entendimiento: de este modo el bien entendido mueve también a la misma voluntad. Si en cambio consideramos al movimiento de las potencias del alma *por parte del ejercicio del acto*, así el principio del movimiento pertenece a la voluntad. Ya que siempre aquella potencia a la que corresponde el fin principal, mueve a su acto a la potencia a la que corresponde lo que es para el fin, como el militar mueve a actuar al fabricante de frenos de caballo, y de este modo la voluntad se mueve a sí misma y a todas las demás potencias. Entiendo porque quiero; y de modo semejante uso de todas las potencias y hábitos porque quiero; por lo que el Comentador[40] define el hábito en *De anima*, como aquello que se usa cuando se quiere.

Por lo tanto, para mostrar que la voluntad no se mueve por necesidad, es necesario considerar el movimiento de la voluntad en cuanto al ejercicio del acto, y en cuanto a la determinación del acto, que proviene del objeto. *En cuanto al ejercicio del acto*, es manifiesto que la voluntad se mueve primeramente a sí misma; pues así como mueve a las otras potencias, así se mueve a sí misma. De aquí no se sigue que la voluntad se encuentre en potencia y en acto respecto de lo mismo. Así como el hombre, según el entendimiento, se mueve a sí mismo en la vía inventiva hacia la ciencia, en cuanto a partir de una cosa conocida en acto llega al conocimiento de algo desconocido, que sólo era potencialmente conocido; así en cuanto que el hombre quiere algo en acto, se mueve a sí mismo a querer alguna otra cosa en acto; como cuando por querer la salud se mueve a querer tomar la medicina; a partir de que quiere la salud, comienza a deliberar sobre aquellas cosas que confieren la salud, y una vez deliberado, quiere tomar la medicina. De este modo, a la voluntad de tomar la medicina precede la deliberación que a su vez procede de la voluntad que quiere deliberar. Como la voluntad se mueve a sí misma a deliberar, y la deliberación es una inquisición[41] no demostrativa sino referida a cosas opuestas, la voluntad no se mueve a sí misma por necesidad. Pero como la voluntad no siempre quiere deliberar, es necesario que sea movida por alguien para que quiera deliberar; y si ha de ser por sí misma, es necesario de nuevo que el movimiento de la voluntad preceda a la deliberación y que la deliberación preceda al acto de la voluntad; y como esto no puede proceder hasta el infinito, es necesario que, por lo que se refiere al primer acto de la voluntad, lo mueva la voluntad, la cual, como no siempre está en acto de querer, comienza a querer por impulso de algo exterior.

---

40 Averroes, *In De anima*, III, com. 18 (VI1, 161B; Crawford 438).

41 Cfr. Nemesio, *De natura hominis*, c. 34 (PG 40, 736B), según la interpretación de Burgundio de Pisa (Verbeke 130), citada por Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 14, a. 1, sc.

Algunos[42] afirmaron que este impulso procede de los cuerpos celestes. Pero esto no puede ser. Pues estando la voluntad en la razón, como afirma el Filósofo[43] en *De anima*, y la razón o entendimiento no es una facultad corpórea, es imposible que la capacidad de los cuerpos celestes mueva a la voluntad directamente. Afirmar que la voluntad humana se mueve a partir del influjo de los cuerpos celestes, tal como son movidos los apetitos de los animales irracionales, corresponde a la opinión de los que sostienen que el entendimiento no se distingue del sentido. A éstos refiere el Filósofo[44] en *De anima*, las palabras de quienes han dicho que tal es la voluntad de los hombres cual se las infunde el padre de las fuerzas y de los dioses, esto es, el cielo o el sol.

Resta por tanto, tal como concluye Aristóteles[45] en su *Ethica ad Eudemum*, que lo que primero mueve a la voluntad y al entendimiento es algo que está por encima de la voluntad y el entendimiento, es decir, Dios; que como mueve todas las cosas según la razón propia de las cosas movidas, como los leves hacia arriba y los graves hacia abajo, mueve también a la voluntad según su condición, no por necesidad sino indeterminadamente a muchas cosas. Consta, por tanto, que si se considera el movimiento de la voluntad *en cuanto al ejercicio del acto*, no se mueve por necesidad.

Si se considera el movimiento de la voluntad *por parte del objeto* que determina el acto de la voluntad a querer esto o lo otro, hay que tener en cuenta que el objeto que mueve a la voluntad es el bien conveniente aprehendido como tal. Por eso, si se presentase algo que fuese conocido como *bueno*, pero no como *conveniente*, ello no movería a la voluntad. Ahora bien, puesto que la deliberación y la elección se realizan sobre casos particulares, en los cuales se da el acto, se requiere que aquello que se conoce como bueno y como conveniente, sea conocido como bueno y conveniente en su particularidad, y no sólo en su universalidad.

Si se aprehende algo como bueno y conveniente según todas las particularidades que se pueden considerar, necesariamente movería a la voluntad: de ahí que el hombre necesariamente apetezca la felicidad[46], que según Boecio[47] "es el estado perfecto de congregación de todos los bienes". Pero digo necesariamente en cuanto a la especificación del acto, porque no puede querer lo opuesto; mas

---

42 Algunos filósofos antiguos, según Aristóteles, *De anima*, III, 3, 427a 26.

43 Aristóteles, *De anima*, III, 9, 432b 5.

44 Aristóteles, *De anima*, III, 3, 427a 26.

45 Aristóteles, *Ethica Eudemia*, VII, 14, 1248a, 17-32. Cfr. Tomás de Aquino, *In Ethicam*, III, c. 13.

46 San Agustín, *De Trinitate*, XIII, c. 3 (PL 42, 1018; CCL 50-A, 389) según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 5, a. 8, sc.

47 Boecio, *De consolatione philosophiae*, III, pr. 2 (PL 63, 724A; CCL 94, 38; CSEL 67, 47).

no en cuanto al ejercicio del acto, ya que alguien puede no querer pensar entonces en la felicidad; por cuanto que los actos mismos del entendimiento y de la voluntad son particulares. Si en cambio el bien es tal que se encuentra que no es bueno según todas las particularidades que pueden ser consideradas, no moverá necesariamente tampoco en cuanto a la determinación del acto; pudiendo alguien querer lo opuesto, en lo que también piensa, ya que es más bueno o conveniente según alguna otra consideración particular, como lo que es bueno para la salud y no es bueno para el gusto, y así en otras cosas.

Y que la voluntad se incline a lo que se le ofrece según esta condición particular, más que según otra, puede suceder de tres maneras. *De un modo*, en cuanto que una condición tiene preponderancia sobre otra, y entonces se mueve la voluntad según la razón: por ejemplo, cuando el hombre elige lo que es útil a la salud, antes que lo que es útil a la sensualidad. *De otro modo*, en cuanto piensa en una circunstancia particular y no en otra; y esto ocurre muy a menudo porque, ya sea del exterior, ya sea del interior, se le ofrece una ocasión de pensar tal. *Un tercer modo*, ocurre a partir de la disposición del hombre; porque, según el Filósofo[48] "cual es cada uno, así le parece el fin". De donde la voluntad del airado se mueve a algo de distinto modo que la voluntad del sosegado, pues la conveniencia no es la misma para uno y para otro; como sucede con el alimento, que es considerado de distinto modo por el sano y por el enfermo.

Si la disposición por la cual a alguien le parece algo bueno y conveniente es natural y no sujeta a la voluntad, por necesidad natural la voluntad elige eso, como todos los hombres naturalmente desean ser, vivir y entender[49]. Pero si es una disposición tal que no sea natural, sino sujeta a la voluntad, como cuando algo se dispone por el hábito o la pasión para que le parezca algo bueno o malo en esto particular, no se mueve la voluntad por necesidad; porque podría remover esta disposición, para que no le parezca ese algo así; a saber, como cuando alguien se aquieta de su ira, para que no juzgue de algo airado. Sin embargo, más fácilmente se remueve la pasión que el hábito. Luego así en cuanto a alguna voluntad, por necesidad se mueve por parte del objeto, pero no en cuanto a todo, sino que, por parte del ejercicio del acto, no se mueve por necesidad.

RESPUESTAS

1. La autoridad citada puede entenderse de dos modos. *De un modo*, como si el profeta se refiriese a la ejecución de lo ya elegido: puesto que los seres humanos no tienen el poder de poner en práctica lo que su mente delibera. *De otro*

---

48 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 13, 1114a 32-1114b 1, conforme a la traducción de Lincoln (Gauthier 189).

49 Cfr. Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 23 (PG 3, 725C; Dion. 281).

modo se puede entender en cuanto a aquello de que la voluntad es movida interiormente por un principio superior, que es Dios; y conforme a esto el Apóstol[50] dice que "no está en quien quiere" el querer, "ni en quien corre" el correr, como primer principio, "sino en Dios misericordioso".

2. De donde se sigue la respuesta al segundo argumento.

3. Los animales irracionales se mueven por impulso de un agente superior hacia algo determinado según el modo de la forma particular, a cuya concepción sigue el apetito sensitivo. Pero Dios mueve, en verdad, a la voluntad indefectiblemente debido a la eficacia de la virtud del que mueve, virtud que no puede fallar; mas por la naturaleza de la voluntad movida, que es indiferente ante cosas diversas, no se sigue necesidad, sino que queda la libertad; así como la providencia divina opera infaliblemente en todo, así también los efectos provienen contingentemente de causas contingentes, en cuanto Dios mueve todas las cosas proporcionalmente a cada una, según su propio modo.

4. La voluntad contribuye en algo cuando es movida por Dios, pues ella es la que obra, aunque movida por Dios; y así, aunque su movimiento procede de lo exterior como de su primer principio, tal movimiento no es violento.

5. La voluntad humana de algún modo difiere de la de Dios, en cuanto quiere algo que Dios no quiere, como cuando quiere pecar. Pero Dios tampoco quiere que la voluntad humana no quiera esto, puesto que la voluntad humana efectivamente no lo querría si así fuera la voluntad de Dios. En efecto, todo lo que Dios quiere, lo hace[51]. Y aunque desde esta perspectiva la voluntad humana difiera de la de Dios en cuanto al movimiento de la voluntad, en cuanto al resultado o al suceso nunca puede estar en desacuerdo con ella; puesto que la voluntad humana siempre tiene por resultado que Dios cumple su voluntad respecto de los sucesos humanos[52]. Pero en cuanto al modo de querer, no es necesario que la voluntad del hombre se conforme a la voluntad de Dios, pues Dios quiere eterna e infinitamente cada cosa, y no así el hombre; de ahí que *Isaías* (55, 9) diga: "Cuanto dista el cielo de la tierra, así distan mis caminos de los vuestros".

6. El que la voluntad nada quiera sino bajo la razón de bien, acontece a partir de que el bien es el objeto de la voluntad, pero porque bajo la razón de bien contienen muchas y diversas cosas; de aquí que no pueda seguirse que la voluntad se mueva por necesidad a esto o lo otro.

7. El principio activo no mueve necesariamente sino cuando supera la virtud del principio pasivo. Como la voluntad está en potencia respecto del bien uni-

---

[50] *Romanos*, 9, 16.

[51] *Salmos*, 134, 6.

[52] Boecio, *De consolatione philosophiae*, IV, pr. 6 (PL 63, 820A; CCL 94, 83; CSEL 67, 101), según Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 47, q. 1, a. 3.

versal, ningún bien supera la capacidad de la voluntad a tal punto que la mueva por necesidad, sino aquel que es bueno bajo toda consideración posible: y éste es sólo el bien perfecto, que es la beatitud, que la voluntad no puede no querer, de modo que quisiera lo opuesto. Puede, no obstante, no querer el acto, porque puede apartar la consideración de la felicidad, en cuanto que mueve al entendimiento a su acto; y en cuanto a esto, ni la misma beatitud quiere por necesidad; como también alguien no se calienta necesariamente, si puede apartarse del calor cuando quiere.

8. El fin es razón de querer lo que es para el fin. Por lo que la voluntad no se comporta del mismo modo con respecto a uno y otro.

9. Cuando al fin no se puede llegar sino por una vía, entonces es una misma la razón por la que se quiere el fin, y por la que se quiere lo que conduce al fin; pero esto no viene al caso, pues a la felicidad se puede llegar por múltiples vías; por eso, si bien el hombre quiere necesariamente la beatitud, no quiere sin embargo con necesidad ninguna de las cosas que conducen a la beatitud.

10. En cierto modo, hay similitud entre el intelecto y la voluntad, y en cierto modo hay desemejanza. Hay *desemejanza* en cuanto al ejercicio del acto, ya que el intelecto es movido a actuar por la voluntad, pero la voluntad no es movida por otra potencia, sino por sí misma. Pero por parte del objeto hay *similitud* por ambas partes: pues así como la voluntad se mueve necesariamente al objeto que es bueno en todos sus aspectos, y no a un objeto que pueda ser visto como malo según cierta consideración, así también el entendimiento se mueve necesariamente a las verdades necesarias que no puede ver como falsas, pero no a las verdades contingentes que puede ver como falsas.

11. La disposición del primer motor permanece en aquello que es movido por él, en cuanto movido por él; y así es como reciben su semejanza, aunque no es necesario que sea una semejanza total; por eso el primer principio motor es inmóvil, pero no los demás.

12. A partir de aquello mismo por lo que lo verdadero es una cierta intención existente en la mente, se sigue que es más formal que el bien, y mueve más en razón de objeto; pero el bien es más motor según la razón de fin, como ya se dijo[53].

13. Se dice que el amor transforma al que ama en el amado ya que por el amor el que ama se mueve al mismo objeto amado; el conocimiento, en cambio, asimila en cuanto se produce una semejanza de lo conocido en el cognoscente; lo primero pertenece a una imitación que es propia del agente, lo segundo, en cambio, pertenece a una imitación que es según la forma.

---

[53] En la solución.

14. Afirmar no designa un movimiento del entendimiento a la cosa, sino más bien a la concepción de la cosa, que se encuentra en la mente; a la cual asiente el entendimiento cuando juzga que ella es verdadera.

15. No toda causa, aunque sea una causa suficiente, produce necesariamente su efecto; pues puede ser impedida de modo que no se siga su efecto; como sucede con las causas naturales, que no producen necesariamente sus efectos, sino sólo en la mayoría de los casos, porque en algunos pocos de éstos son impedidos. Así, pues, aquella causa que hace querer algo a la voluntad, no la mueve a ello según la necesidad: porque la misma voluntad puede oponer un obstáculo, rechazando la consideración que le lleva a querer, bien desviando su atención hacia lo opuesto, es decir, considerando que bajo un cierto aspecto no es un bien aquello que le es presentado como bueno.

16. El Filósofo[54], en la *Metaphysica*, muestra por ese medio, no que la potencia que se refiere a los contrarios no sea activa, sino que la potencia activa que se refiere a los contrarios, no produce necesariamente su efecto. Ya que, puesto éste, se seguiría manifiestamente que los contrarios existirían simultáneamente. Pero si se da que alguna potencia activa se refiere a los contrarios, no se sigue que los contrarios sean simultáneamente, porque aunque ambos contrarios, con los que la potencia se relaciona, sean posibles, uno es incompatible con el otro.

17. La voluntad, cuando comienza a elegir desde el principio, transforma su previa disposición en cuanto que primero era electiva en potencia, y después se hace electiva en acto; y esa transmutación procede de alguien que mueve, en cuanto que la misma voluntad se mueve a sí misma a obrar, y en cuanto que también es movida por un agente exterior, a saber, Dios. Sin embargo, no es movida necesariamente, como ya se dijo[55].

18. El principio del conocimiento humano viene de los sentidos; sin embargo, no es necesario que todo lo que es conocido por el hombre caiga bajo los sentidos, o sea conocido inmediatamente por un efecto sensible; pues el mismo entendimiento se entiende a sí mismo por su acto, que no cae bajo los sentidos: de modo semejante, también entiende el acto interior de la voluntad, en cuanto que por un acto del entendimiento de algún modo es movida la voluntad, y de otro modo el acto del entendimiento es causado por la voluntad, según queda dicho[56], de manera similar a como el efecto es conocido por la causa y la causa por el efecto. Dado, sin embargo, que la potencia de la voluntad se refiere a los

---

[54] Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 4, 1048a 5-10.

[55] *De malo*, q. 6, a. 1, sol y ad15.

[56] *De malo*, q. 6, a. 1, sol.

opuestos[57], no puede conocerse sino por un efecto sensible, no se sigue de aquí la conclusión. Del mismo modo que lo universal, que está en todas partes y siempre[58], es conocido por nosotros por los singulares, que son aquí y ahora; y así como la materia prima, que está en potencia respecto a diversas formas, es conocida por nosotros por la sucesión de formas, que sin embargo no son simultáneas en la materia, así, el que la voluntad esté en potencia respecto a cosas opuestas lo conocemos, no porque los actos opuestos sean simultáneos, sino porque se suceden siguiéndose uno a otro a partir del mismo principio.

19. La proposición "así como el acto se relaciona con el acto, así la potencia se relaciona con la potencia", en cierta manera es verdadera, y en cierta otra es falsa. Si se toma un acto que corresponda adecuadamente a una potencia como objeto universal suyo, la proposición es verdadera; así se relaciona el oído con la vista, y el sonido con el color. Pero si se toma lo que se contiene bajo un objeto universal como un acto particular, entonces la proposición no es verdadera; pues la potencia visiva es una, mientras que lo blanco y lo negro no son lo mismo. Por tanto, aunque en el hombre se encuentre la potencia de la voluntad relacionada con los opuestos, los opuestos con los que la voluntad se relaciona no son simultáneos.

20. Una misma cosa no se mueve a sí misma según lo mismo; pero se puede mover a sí misma según alguna otra cosa. Así el entendimiento, en cuanto entiende en acto los principios, se reduce a sí mismo de la potencia al acto en cuanto a las conclusiones; y la voluntad, en cuanto quiere el fin, se reduce a sí misma al acto en cuanto a lo que se ordena al fin.

21. Los movimientos de la voluntad, que son multiformes, se reducen a algún principio uniforme; el cual no es un cuerpo celeste, sino Dios, como ya se dijo[59], si se asume un principio que mueve directamente a la voluntad. Pero si hablamos del movimiento de la voluntad, en cuanto a que se mueve ocasionalmente por un principio exterior, así el movimiento de la voluntad se reduce al que procede de un cuerpo celeste. No obstante, no se mueve necesariamente. No es, en efecto, necesario que, presentándosele alimentos deleitables, la voluntad los apetezca. Ni tampoco es verdad que aquello que es directamente causado por los cuerpos celestes proceda de ellos por necesidad; pues como dice el Filósofo[60] en la *Metaphysica*, si todo efecto procediese de alguna causa, y toda causa produjera necesariamente su efecto, se seguiría que todo sería necesario. Pero una y otra afirmaciones son falsas: pues algunas causas, aun cuando sean sufi-

---

57 Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 2, 1046b 4-5, según Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 7, q. 1, a. 1, ob1.

58 Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I, 42, 87b 32-33.

59 *De malo*, q. 6, a. 1, sol.

60 Aristóteles, *Metaphysica*, VI, 3, 1027a 29 ss.

cientes, no producen necesariamente sus efectos, porque pueden ser impedidas, como consta en todas las causas naturales. Ni tampoco es verdad que todo lo que es hecho tiene una causa natural; pues aquello que sucede por accidente, no es hecho por alguna causa natural activa; pues lo que es accidental, no es ente ni uno[61]. Así, por tanto, ocurriendo lo impediente, como es accidental, no se reduce a un cuerpo celeste como a su causa: el cuerpo celeste actúa entonces al modo de un agente natural.

22. Aquel que hace lo que no quiere, no actúa libremente, pero puede tener voluntad libre.

23. El hombre que peca pierde el libre albedrío en cuanto a la libertad de culpa y de miseria, pero no en cuanto a la libertad de coacción[62].

24. La costumbre produce necesidad, no absolutamente, sino en las situaciones repentinas; pues a partir de la deliberación, puede actuarse en contra de la costumbre, por muy acostumbrado que se esté.

---

61 Aristóteles, *Metaphysica*, XI, 8, 1064b 23-30.

62 Cfr. San Bernardo, *De Gratia et Libero Arbitrio Tractatus ad Guilelmum Abbatem Sancti Theodorici*, c. 3 (PL 182, 1005; Leclercq III 170), así como Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 25, c. 8, n. 1.

CUESTIÓN 7
EL PECADO VENIAL

Y primero, se investiga si el pecado se divide correctamente en venial y mortal.

Segundo, si el pecado venial disminuye la caridad.

Tercero, si el pecado venial puede llegar a ser mortal.

Cuarto, si una circunstancia puede convertir en mortal un pecado venial.

Quinto, si puede haber pecado venial en la razón superior.

Sexto, si en la sensualidad puede haber pecado venial.

Séptimo, si el hombre haya podido pecar venialmente en el estado de inocencia.

Octavo, si los primeros movimientos de sensualidad en los infieles son pecados.

Noveno, si el ángel bueno y el malo pueden pecar venialmente.

Décimo, si el pecado venial cometido sin caridad, es castigado con una pena eterna.

Undécimo, si algunos pecados veniales son perdonados después de esta vida en el purgatorio.

Duodécimo, si los pecados veniales son perdonados aquí por la aspersión de agua bendita.

Artículo 1

Si el pecado se divide correctamente en venial[1] y mortal[2]

Y parece que no.

Objeciones

1. Como dice Agustín[3] en su obra *Contra Faustum Manichaeum*, "el pecado es un dicho, un hecho o un deseo contra la ley eterna". Pero todo pecado que es contra la ley eterna es mortal. Luego el pecado no se divide correctamente en venial y mortal.

2. El pecado merece una pena según la razón. Mas el perdón es contrario a la pena, pues aquél suprime a ésta. Luego lo venial repugna a la razón de pecado. Pero a éste no le repugna ser un género divisible en varias especies[4]. Luego el pecado no puede ser dividido convenientemente en mortal y venial.

3. Cualquier cosa se dirige desordenadamente, cuando se dirige a un bien mutable. Pero quien se dirige a un bien mutable se aparta del bien inmutable[5]; porque en todo movimiento, todo el que se acerca a un término, se aparta de otro[6]. Luego cualquiera que peca se aparta del bien inmutable. Mas esto es pecar mortalmente. Luego cualquiera que peca, peca mortalmente. Luego de los pecados, no hay uno que sea mortal y otro venial[7].

---

[1] Venial, en rigor, significa: digno de venia o perdón, es decir, perdonable. Tómese esto en cuenta para una mejor comprensión del presente artículo.

[2] Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 72, a. 5; I-II, q. 88, a. 1-2; *In II Sententiarum*, d. 42, q. 1, a. 3 y 4.

[3] San Agustín, *Contra Faustum Manichaeum*, XXII, c. 27 (PL 42, 418; CSEL 25-1, 621) según Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 35, c. 1, n. 1.

[4] Es decir, no es contrario a la razón de pecado, el que éste, como todo género, se divida en varias especies, distintas por su diferencia específica, o "diferencia divisiva de género", como se lee en Porfirio, *Isagoge*, "*De differentia*" (Minio-Paluello 16). Véase además Pedro Hispano, *Summulae logicales*, tr. 2, n. 13 (De Rijk 21).

[5] Cfr. San Agustín, *De libero arbitrio*, I, c. 6, n. 35 (PL 32, 1240; CCL 29, 235; CSEL 74, 35); III, c. 1, n. 1 (PL 32, 1269; CCL 29, 274; CSEL 74, 89).

[6] Aristóteles, *Physica*, V, 8, 229b 11-14, según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 23, a. 2, sol.

[7] Este mismo argumento aparece en Alejando de Hales, *Summa fratris Alexandri*, II-II, n. 272, ob2.

4. Todo pecado consiste en algún amor desordenado a las criaturas. Pero todo el que ama, o bien ama como el que usa, o bien como el que disfruta de algo. Mas el que ama a una criatura *como el que usa* de ella, no peca porque la subordina al fin de la felicidad, que es en lo que consiste el usar, como dice Agustín[8] en el libro *De doctrina christiana*. Si por el contrario, ama a la criatura *como el que disfruta* de ella, peca mortalmente, porque hace consistir el fin último en la creatura. Luego el que ama a la creatura, o no peca, o peca mortalmente; y así se concluye lo mismo que el anterior[9].

5. De aquellas cosas que están divididas como opuestos, una no pasa a ser la otra, pues la blancura nunca se hace negrura, ni viceversa. Pero lo venial se hace mortal: pues sobre aquello de *Salmos* (31, 1): "Bienaventurados aquéllos a quienes fueron perdonados sus maldades", dice cierta *Glossa*[10] que "nada es a tal punto venial, que no pueda llegar a ser mortal mientras uno se goza en ello". Luego lo venial no es contrario a lo mortal.

6. Si algo no place, no es pecado, porque no es voluntario; mas si place, es mortal, como es patente por la *Glossa* al texto sagrado del argumento anterior. Luego o no es pecado, o es mortal.

7. Lo que dispone hacia algo, no es contrario a él: por eso uno de los opuestos no dispone hacia el otro. Pero lo venial dispone hacia lo mortal. Luego lo venial no es contrario a lo mortal.

8. Dice Anselmo[11] que lo correcto es que la voluntad de la criatura racional se someta a la voluntad divina: y quien suprime todo esto, suprime el debido honor a Dios y no le honra. Pero no honrar a Dios es pecar mortalmente y por tanto todo el que peca de esta manera, no honra a Dios, porque no somete su voluntad a la voluntad divina. Luego todo el que peca, peca mortalmente.

---

[8] San Agustín, *De doctrina christiana*, c. 3 (PL 34, 20; CCL 32, 8; CSEL 80, 9).

[9] En favor de este argumento: San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 42, a. 2, q. 1, ob6.

[10] Véase, bajo el nombre de Graciano, *Decretum*, d. 25, c. 3, n. 4 (Friedberg I 92); Ricardo de San Víctor, *In Cantica*, c. 25 (PL 196, 481D). Cfr. *Glosa ordinaria* a *1 Corintios*, 12, 27.

[11] San Anselmo, *Cur Deus homo* I, c. 11 (PL 158, 376 B-C; Schmitt II 68). Una redacción más teológico-ascética –muy temprana y con carácter independiente– de esta obra fue publicada por E. Druwé, *Libri S. Anselmi Cur Deus homo prima forma inedita* (Roma, 1933). En favor de que la redacción de *Cur Deus homo* no proviene del mismo S. Anselmo, véanse Weisweiler, H., *Scholastik*, 1934 (9), nn. 132, 614; Rivière, J., "Un premier jet du «Cur Deus homo?»", *Revue des sciences religieuses*, 1934 (14), pp. 329-369; Schmitt, F. S., "Zur Entstehungsgeschichte von Anselmus «Cur Deus homo»", *Theologische Revue*, 1935 (34), pp. 217-224; Druwé, E., "La première rédaction du «Cur Deus homo»", *Revue d'histoire écclésiastique*, 1935 (31), pp. 501-540; Riviére, J., "La question du «Cur Deus homo»", *Revue des sciences religieuses*, 1936 (16), pp. 1-32.

9. El hombre está obligado por precepto a que todo lo que haga, lo ordene a Dios como su fin: en efecto, se dice en *1 Corintios* (10, 31): "Ya comáis, ya bebáis o ya hagáis alguna cosa, hacedlo todo para gloria de Dios". Pero el que comete pecado venial no se ordena a Dios. Luego todo el que peca venialmente, va contra un precepto: luego peca mortalmente.

10. Dice Agustín[12] en *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*: "Todo el mal del hombre radica sólo en dos cosas: usar de lo que sólo hay que gozar, y gozar de lo que sólo hay que usar". Pero cada una de estas cosas es pecado mortal: porque aquel que usa lo que sólo es susceptible de goce, no hace de Dios su último fin, que es lo único de lo que sólo cabe un goce. Y aquel que goza de lo que sólo cabe un uso, hace de la criatura su último fin. De las dos cosas, ambas son pecado mortal. Luego todo mal de culpa es pecado mortal.

11. Toda vez que la pena responde a la culpa, donde hay la misma pena parece haber la misma razón de culpa. Pero al pecado venial le corresponde la misma pena que al pecado mortal, pues dice Agustín[13] en *Sermones*, que adular a otra persona es pecado venial: y sin embargo, por cometer adulación, el clérigo es degradado[14], como está previsto en *Decretum* LXVII[15]. Luego el pecado venial tiene la misma razón de culpa que el pecado mortal. Luego el pecado no se divide en mortal y venial, porque el pecado venial no es contrario al mortal.

12. Mas podría decirse que el pecado venial difiere del mortal por su sujeto: pues el sujeto del venial es la sensualidad, y el sujeto del mortal es la razón. Pero en contra, el consentimiento en acto pertenece a una razón superior, según afirma Agustín[16] en *De Trinitate*. Pero algún consentimiento en acto es pecado venial, como consentir que se hable de más[17]. Luego no es conveniente asignarles una diferencia.

---

[12] San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 30 (PL 40, 19; CCL 44A, 38), según Alejandro de Hales, *Summa fr. Alexandri*, II-II, n. 272.

[13] San Agustín, *Sermo 104*, n. 3 (PL 39, 1947). Véase, *Decretum*, d. 25, c. 3 (Friedberg I 93).

[14] Es decir, reducido a estado laical, con lo cual pierde su investidura. En otras palabras, está diciendo que el adular es un pecado venial, y sin embargo, le corresponde la pena de un pecado mortal.

[15] Más correctamente, *Decretum*, d. 46, c. 3 (Friedberg I 168).

[16] San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 12, n. 17 (PL 42, 1008; CCL 50, 372), según Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 9-12.

[17] Cfr. *Mateo*, 12, 36; San Agustín, *Sermo 104* (escrito apócrifo), n. 3 (PL 39, 1947); San Gregorio, *Moralium libri*, VII, c. 37, n. 58 (PL 75, 800C; CCL 143, 379); *Decretum*, d. 25, c. 3, n. 4 (Friedberg I 93).

13. Los primeros movimientos de los pecadores espirituales[18] son pecados veniales. Pero no radican en la sensualidad, sino más bien en la razón. Luego el pecado venial no está sólo en la sensualidad.

14. No parece que participemos junto con las bestias, del mismo sujeto de pecado, pues en las bestias no hay pecado. Pero compartimos con ellas la sensualidad[19]. Luego en la sensualidad no puede haber pecado, ni mortal ni venial.

15. La necesidad excluye la razón de pecado, porque en aquellas cosas que se hacen por necesidad, no cabe alabanza o censura. Pero la sensualidad está sujeta a la necesidad: porque está ligada a un órgano corporal. Luego en la sensualidad no puede haber pecado.

16. Dice Anselmo[20] que sólo lo voluntario se castiga. Mas la pena se debe a un pecado. Luego sólo en lo voluntario hay pecado; luego no hay pecado en la sensualidad.

17. Si en la razón superior hay pecado mortal, ello será directa o indirectamente. Pero *directamente* y de suyo, no puede haber en ella pecado mortal, porque no puede equivocarse; toda vez que según Agustín[21], pertenece a ella adherirse a las razones eternas, en las que no hay error. Mas "se equivocan los que hacen el mal", como se dice en *Proverbios* (14, 22). Y de manera semejante, tampoco *indirectamente*, porque no refrena a las facultades inferiores: pues no está en su poder hacerlo, ya que por el pecado original perdió la potestad de dominar sus facultades inferiores, como dice Agustín[22]. Luego en la razón superior no puede haber pecado mortal.

18. Mas podría decirse que el pecado venial y mortal difieren por el hecho de que alguien que peca mortalmente ama a las criaturas más que a Dios; en cambio el que peca venialmente ama a las criaturas por debajo de Dios. Pero en contra, supóngase que alguien piensa que la simple fornicación[23] no es pecado mortal, y fornica mientras tiene tal opinión, pero rechazara fornicar si supiese que ello va contra Dios: aun así, permanece firme que ese tal peca mortalmente,

---

[18] Los que cometen un pecado que no es de sensualidad: cfr. Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I-II, q. 72, a. 2.

[19] Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 5.

[20] San Anselmo, *Liber de Conceptu Virginali et Originali Peccato*, c. 4 (PL 158, 438B; Schmitt II 145).

[21] San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 7, n. 12 (PL 42, 1005; CCL 50, 367).

[22] San Agustín, *De peccatorum meritis et remissione et de Baptismo Parvulorum ad Marcellinum*, II, c. 22 (PL 44, 172; CSEL 60, 107).

[23] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 154, a. 1, sc.

porque la ignorancia del derecho[24] no lo excusa. Y sin embargo, ama más a Dios que a la fornicación: pues porque ama más a Aquél, se aparta de ella. Luego no todo el que peca mortalmente ama a las criaturas más que a Dios.

19. Lo más y lo menos no diversifican la especie. Pero lo mortal y lo venial difieren por su especie. Luego no difieren por esto de amar más o menos a las criaturas.

20. Dondequiera que se encuentra lo más y lo menos, se encuentra lo igual: porque suprimido aquello por lo que una cosa es mayor que otra, queda igual que ésta. Pero sucede que alguien puede amar a una criatura más que a Dios, y también menos. Luego también sucede que puede amar a una criatura del mismo modo en que ama a Dios; luego habrá algún pecado intermedio entre el mortal y el venial, y así esta última división no será suficiente.

21. Mas podría decirse que el pecado mortal y el venial difieren en cuanto a su efecto, en el hecho de que el pecado mortal priva de la gracia, mas no el venial. Pero en contra, no puede haber gracia sin virtud. Pero el pecado venial suprime la virtud, la cual consiste en una ordenación al amor, según afirma Agustín[25] en su libro *De moribus Ecclesiae Catholicae*; y el pecado venial suprime la ordenación al amor; de otra manera no sería pecado. Luego también el pecado venial suprime la gracia.

22. Pertenece a la gracia que el hombre se ordene hacia Dios como a su fin. Pero el pecado venial suprime dicha ordenación hacia Dios como a su fin: pues el pecado venial no puede ordenarse a Dios como a su fin. Luego el pecado venial suprime la gracia.

23. Todo el que ofende a Dios, carece de su gracia. Pero por el pecado venial alguien ofende a Dios, por eso castiga a aquél. Luego el pecado venial suprime la gracia.

24. Mas podría decirse que el pecado venial difiere del mortal en cuanto a aquello de lo que uno se hace reo en uno y otro caso: pues el pecado mortal hace reo de una pena eterna, en cambio el pecado venial nos hace reos de una pena temporal[26]. Pero en contra, dice Agustín[27] en su comentario *In Ioannis* que la infidelidad es un pecado, que al ser retenido, son retenidos todos los demás pecados; y así es patente que al infiel no le son perdonados los pecados veniales. Pero si permanece la culpa no desaparece el ser reato de pena. Luego los pecados veniales de los infieles son castigados con una pena eterna. Luego el

---

[24] Cfr. *Digesto*, 22, 6, 1-2, 4, 9 (Mommsen 293); *Decretum*, causa 1, q. 4, c. 12 (Friedberg I 422).

[25] San Agustín, *De moribus Ecclesiae Catholicae et manichaeorum* I, c. 15, n. 25 (PL 32, 1322).

[26] Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 42, c. 3, n. 2.

[27] San Agustín, *In Ioannis Evangelium*, trat. LXXXIX, n. 1 (PL 35, 1856; CCL 36, 549).

pecado venial no difiere del mortal, de modo que pueda dividirse el pecado en venial y mortal.

EN CONTRA

1. Se dice en *1 Juan* (1, 8): "Si dijéramos que no tenemos pecado nos engañaríamos a nosotros mismos". Pero esto no puede entenderse del pecado mortal, como dice Agustín[28], porque en los santos no hay pecado mortal. Luego hay algún pecado venial que puede distinguirse del mortal.

2. Además, dice Agustín[29] en su homilía VII *In Ioannis,* que el pecado merece la condenación. Mas lo venial no merece condenación. Luego el pecado venial se distingue convenientemente del mortal.

SOLUCIÓN

La palabra "venial" procede de "venia", es decir, "perdón"[30]. Y el pecado venial procede de perdón de tres maneras: ciertamente *de un primer modo*, porque se trata de algo cuyo perdón ha sido ya obtenido. Por eso dice Ambrosio[31] que mediante la confesión el pecado mortal se vuelve venial, y algunos llaman a esto venial por causa del resultado. Y está claro que este pecado venial no puede ser opuesto, en la división, al mortal. *De un segundo modo*, pecado venial se dice a lo que tiene en sí alguna razón para ser perdonado: no para que no sea castigado, sino para que sea menos castigado, y de este modo se dice pecado venial a lo que se hace por enfermedad o ignorancia: porque la enfermedad excusa del pecado total o parcialmente, y esto se llama, por algunos, venial por causa. Y esta venialidad, tampoco es contraria a lo mortal: porque sucede que el que peca puede pecar mortalmente por ignorancia o enfermedad, como se ha considerado en cuestiones anteriores[32]. *De un tercer modo* se dice pecado venial a algo, porque de suyo no excluye el perdón, es decir, el cese de la pena. Y de este modo el pecado venial se opone en la división al mortal, que de suyo, merece una pena eterna, y por tanto excluye el perdón, es decir, el cese de su pena; y a esto, según algunos[33], se le llama venial en general.

---

28 Más correctamente la *Glosa* de Pedro Lombardo a *1 Tito*, 1, 5 (PL 192, 386A).

29 Más correctamente en San Agustín, *In Ioannis Evangelium*, trat. XLI, n. 9 (PL 35, 1697; CCL 36, 362), según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 88, a. 1, sc.

30 Cfr. Huguccio, *Liber derivationum*, 'venio' (manuscrito hallado en la Biblioteca Nacional de París: lat. 17880 f. 203 va).

31 San Ambrosio, *De paradiso*, c. 14, n. 71 (PL 14, 310B [327 D]; CSEL 32-1, 328).

32 *De malo*, q. 3, a. 8, a. 10.

33 Sobre las tres posiciones: cfr. San Alberto Magno, *In II Sententiarum*, d. 22, a. 4; Alejandro de Hales, *Glosa* a Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 42, n. 3.

Mas a fin de que investiguemos la diferencia que nos permita distinguir el pecado venial del mortal, debe considerarse que, ciertamente, difieren según aquello de lo que uno se hace *reo* al cometer cada uno de ellos: en efecto, el pecado mortal merece una pena eterna, mientras que el pecado venial merece una pena temporal. Pero esta diferencia se obtiene de la razón de pecado mortal y venial, mas no constituye a la misma[34]. En efecto, el pecado no es de un género tal por la pena que le corresponda, sino más bien al revés, la pena que le corresponde es tal, porque tal es el género de pecado al que se aplica.

De manera semejante, también difieren en cuanto a su *efecto*, pues el pecado mortal privó de la gracia, mas el venial no. Pero tampoco ésta es la diferencia que investigamos, pues esta diferencia se obtiene de la razón de pecado: pues por que el pecado es tal, tal es su efecto, y no al revés.

Mas la diferencia que procede del *sujeto*, constituiría la diversa razón de pecado, si el pecado venial existiese siempre en la sensualidad, y en la razón existiese siempre el pecado mortal. Así, pues, según el Filósofo[35], la virtud moral se distingue de la intelectual según el sujeto: porque la virtud moral está en la razón participativamente, esto es, en la facultad apetitiva; mas la virtud intelectual está en la razón misma. Pero esto no es verdadero: porque el pecado venial puede estar también en la razón, como se ha mostrado en las objeciones[36]. Por lo que tampoco de esta diferencia puede tomarse la diversa razón de cada pecado.

En cambio, la cuarta diferencia, que es según *el modo de amar*, constituye, ciertamente, la diversa razón de pecado, pero sólo en cuanto al acto de voluntad, que procede del agente. El pecado venial no sólo consiste en un acto interior de la voluntad, sino también en un acto exterior. Pues hay algunos actos exteriores que por su género son pecados veniales, como hablar de más, mentir de broma, y otros de este tipo; mas hay algunos que por su género son pecados mortales, como el homicidio, el adulterio, la blasfemia, y otros de este tipo[37].

Mas la diversidad que procede de un acto de la voluntad, no diversifica el género de los actos exteriores: pues algo que es bueno por su género, puede hacerse malo por una mala voluntad; como por ejemplo, cuando alguien da limosna por pura vanagloria. De manera semejante, algo que es venial por su género, puede ser mortal por la voluntad del agente: por ejemplo, cuando alguien habla de más en desprecio de Dios. Pero los actos exteriores difieren de

---

[34] No es ésta la diferencia que establece las diversas clases de pecados existentes, la diversa razón del pecado venial y mortal.

[35] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 20, 1103a 1-5.

[36] *De malo*, q. 7, a. 1, ob13.

[37] Cfr. *Decretum*, d. 25, c. 3, n. 6 (Friedberg I 93).

género por sus objetos; por lo que se dice comúnmente[38], que el bien en general es un acto que recae sobre una materia debida, y el mal en general es un acto que recae sobre una materia indebida.

Conviene, por tanto, que malo venialmente por su género se diga a lo que recae sobre alguna materia indebida, y de modo semejante, a lo que es mortal por su género.

Luego para investigar esto, debe considerarse que el pecado consiste en cierto desorden del alma, así como la enfermedad consiste en cierto desorden del cuerpo; por lo que el pecado es como cierta enfermedad del alma[39]; y por esto, la venia es al pecado, lo que la curación es a la enfermedad. Luego así como hay *algunas* enfermedades curables, y *algunas* incurables, que se dicen mortales, así también hay *algunos* pecados como curables, que se dicen veniales, y *algunos* que de suyo son incurables –aunque pueden ser curados por Dios– llamados mortales.

Ahora bien, se dice enfermedad *incurable* y mortal, aquella por la que es suprimido algún principio de vida: pues si éste es suprimido no queda algo con lo cual pueda ser reparado, por esto tal enfermedad no puede ser curada, sino que conduce a la muerte. Mas hay una enfermedad que no suprime los principios de la vida, sino las cosas que se siguen de los principios de la vida, que pueden ser reparadas por los principios de la vida; como la fiebre terciana[40] que consiste en un exceso de bilis, que puede rebasar la capacidad de la naturaleza. Mas el principio de las operaciones es el fin, según dice el Filósofo[41] en la *Ethica*.

Por lo que el principio de la vida espiritual, consistente en actuar rectamente, es el fin de las acciones humanas. Ello es el amor a Dios y al prójimo: pues como se dice en *1 Timoteo* (1, 5): "El fin de los preceptos es la caridad". En efecto, por la caridad el alma se une a Dios, que es vida para el alma, así como el alma es la vida para el cuerpo[42]. Y por esto, si se excluye la caridad, hay *pecado mortal*, pues no permanece algún principio de vida por el que dicha falta sea reparada, pero puede ser reparada por el Espíritu Santo; porque como se dice en *Romanos* (5, 5): "La caridad de Dios se ha derramado en nuestros cora-

---

[38] Cfr. por ejemplo Alejandro de Hales, *Glosa* a Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 36, n. 8; San Alberto Magno, *De bono*, tr. 1, q. 2, a. 4 (col. XXVIII, 29); San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 36, dub. 5.

[39] San Agustín, *Enchiridion ad Laurentium*, c. 11 (PL 40, 236; CCL 46, 53), como se verá en *De malo*, q. 7, a. 7, ob14.

[40] Se le llama así porque aparece cada tercer día: cfr. Avicena, *Canon medicum*, IV, fen. 1, tr. 2, c. 4.

[41] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 4, 1140b 16-17.

[42] Cfr. San Agustín, *Sermo 161*, c. 6 (PL 38, 881); *Sermo 180*, c. 7 (PL 38, 976), según Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 1, ob2.

zones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado". Mas si hay una falta de rectitud tal que no excluye la caridad, habrá *pecado venial,* porque por la caridad que permanece como principio de vida, todas las faltas pueden ser reparadas: pues "el amor encubre todas las faltas" como se dice en *Proverbios* (10, 12).

Y que algún pecado excluya la caridad o no la excluya puede suceder de dos modos: *de un modo*, por parte del pecador, y *de otro modo*, por el mismo género del pecado.

Ciertamente, *por parte del pecador* de dos modos. *De un modo*, porque el acto de pecado es de una potencia tal que no puede ordenar al fin, y por esto, tampoco es propio de ella apartar algo de su fin; y por esto el movimiento de la sensualidad no puede ser pecado mortal, sino sólo venial; pues ordenar algo a su fin pertenece sólo a la razón. *De otro modo*, porque la potencia que puede ordenar al fin y apartar de él, puede, a un acto que de suyo no va en contra de su fin, ordenarlo a un fin contrario; como el hablar de más en desprecio de Dios –lo cual es contrario a la caridad– será pecado mortal, pero no por el género del pecado, sino por la perversa voluntad del que peca.

De otro modo sucede que algún pecado contraría a la caridad o no la contraría, *por el género mismo del pecado*, que procede de un objeto o de una materia que es contraria a la caridad o no contraria. Pues así como algún alimento es de suyo contrario a la vida, como un alimento venenoso, y otro alimento no es contrario a la vida, aunque conlleve algún impedimento para una buena salud, como un alimento grasoso y de no fácil digestión, o incluso el de fácil digestión, por no tomarse en la proporción debida, así también en los actos humanos, hay algo que de suyo contraría la caridad a Dios y al prójimo: es decir, aquellas cosas por las cuales se suprime la dependencia y la reverencia del hombre hacia Dios, como la blasfemia, la idolatría, y otras cosas como éstas, y también aquellas cosas que suprimen la convivencia en la sociedad humana, como el hurto, el homicidio, y otras cosas como éstas; pues los hombres no podrían convivir mutuamente si por todas partes y de modo indiferente se perpetraran dichas cosas; y todas ellas son *pecados mortales* por su género, sea cual fuere la intención o voluntad con la que se cometen. Y hay algunas cosas que aunque conlleven cierto desorden, con todo, no excluyen directamente lo que excluyen las anteriores: como que un hombre diga mentiras, no en serio ni para dañar al prójimo, sino para divertir, o también para complacer; o que alguien se exceda al comer, o al beber, y cosas de este tipo. Por lo que éstas son *pecados veniales* por su género.

Respuestas

1. Hay una doble división: *una* en la que un género unívoco se divide en sus especies, las cuales participan por igual de aquél, así como animal en buey y

caballo; *otra* es la división de lo análogo común en aquellas cosas por las que algo se dice según lo principal y lo secundario; así como el ente se divide por la sustancia y el accidente, y por la potencia y el acto; y en unas, la razón común salva perfectamente en lo semejante a todas ellas; mas en otras según lo secundario y relativo; y de este tipo es la división del pecado por lo venial y lo mortal[43]. Por lo que la definición mencionada de pecado, sin duda corresponde perfectamente al pecado; pero imperfecta y relativamente al pecado venial; por lo que se dice convenientemente[44] que el pecado venial no es contrario a la ley, sino realizado al margen de la ley: porque si alguien se aparta del orden de la ley, con todo, no corrompe a la misma, porque no corrompe el amor, que es la plenitud de la ley, como se dice en *Romanos* (13, 10).

2. Lo venial es la diferencia que disminuye la razón de pecado; y dicha diferencia se encuentra en todos los que participan de algo común imperfecta y relativamente.

3. El fin tiene razón de término, mas no lo que es para el fin. Pero lo venial no se dirige al bien mutable como a su fin; y por esto no se dirige al mismo como a un término distinto de Dios de modo que por lo venial sea necesario apartarse de Dios.

4. Aquel que peca venialmente, no disfruta de la criatura, sino que usa de ella: pues la refiere en hábito hacia Dios, aunque no en acto. Y esto no es contrario a un precepto, porque no siempre está obligado a dirigirse a Dios en acto.

5. El pecado venial en cuanto venial, nunca se vuelve mortal, así como tampoco la blancura se vuelve negrura; pero el acto que es venial en su género, puede llegar a ser pecado mortal por voluntad del que pone el fin a la criatura; porque también lo que es por su naturaleza frío, puede llegar a ser caliente, como el agua.

6. El pecado venial es mortal cuando place, no de cualquier modo, sino como fin.

7. Algunas veces una cosa es contraria a otra porque se oponen según su esencia, así como lo blanco y lo negro, lo caliente y lo frío: y de éstas, una no dispone hacia la otra. Mas algunas veces, algunas cosas son contrarias entre sí, porque se oponen según la razón de perfecto e imperfecto de las cuales una se ordena a la otra, así como el accidente a la sustancia y la potencia al acto; y de este modo, también lo venial es contrario a lo mortal, y dispone hacia éste.

---

[43] Nótese que no se tradujo: "y de este tipo es la división del pecado *en* venial y mortal", porque dicho uso de la partícula "en" se aplica sobre todo a una división del tipo del género y la especie, que es precisamente la división que no corresponde al pecado venial y mortal.

[44] Cfr. San Alberto Magno, *In II Sententiarum*, d. 35, a. 3, ad3; San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 42, a. 2, q. 1, sol.

8. La voluntad de la criatura racional está obligada a someterse a Dios: pero esto se produce mediante preceptos afirmativos y negativos, de los cuales, los negativos obligan siempre y para siempre; en cambio los afirmativos obligan siempre, pero no para siempre. Luego cuando alguien peca venialmente, en este caso, ciertamente, no rinde el honor debido a Dios, guardando un precepto afirmativo en acto; pero esto no es pecar mortalmente, como peca mortalmente el que deshonra a Dios, quebrantando un precepto negativo, o no cumpliendo un precepto afirmativo en el tiempo en que obliga.

9. Siendo afirmativo dicho precepto del Apóstol, no obliga a ser observado siempre en acto. Pero es observado siempre en hábito, mientras el hombre tiene habitualmente a Dios como fin último, lo cual no es excluido por el pecado venial.

10. Agustín habla ahí del perfecto mal de culpa, que es pecado mortal.

11. Adular solamente para agradar, es pecado venial por su género, por ser cierta vanidad; pero adular para engañar es pecado mortal, según aquello de *Isaías* (3, 12): "Oh pueblo mío, esos que te llaman dichoso te están engañando", y a esta adulación se refiere el Canon[45]. Por eso se dice en éste que los clérigos que se dedican a adular y engañar deben ser degradados.

12. Aquella diferencia por parte del sujeto, no es constitutiva del pecado mortal y venial, sino que es concomitante, y por esto, nada impide que algún pecado venial exista en la razón superior.

13. Y de modo semejante debe decirse al argumento decimotercero.

14. La sensualidad en las bestias no participa de la razón como sucede en nosotros de alguna manera, tal como se dice en el libro I de la *Ethica*[46]; y según esto, puede ser sujeto de pecado.

15. Aun el mismo órgano corporal obedece de alguna manera a la razón, y según esto en el acto de él puede haber pecado, y de modo semejante en el acto de la sensualidad.

16. En la sola voluntad está el pecado como en su principio motor; y en otras facultades como en lo imperado y movido.

17. En la razón superior puede haber pecado mortal directa e indirectamente. Pues aunque no yerre en cuanto se adhiere a las razones eternas, sin embargo, puede errar en cuanto que puede apartarse de ellas. De manera semejante, también debe decirse que del pecado original no se sigue que las facultades inferiores no obedezcan de ningún modo a la razón, sino sólo que ya no la obedecen totalmente como sucedía en el estado de inocencia.

---

[45] *Decretum*, d. 46, c. 3 (Friedberg I 168).

[46] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 13, 1102b 30-31.

18. Aquella diferencia es conveniente, en cuanto que la diferencia entre el pecado venial y el mortal se toma de parte de la voluntad; pero algunas cosas que se hacen por cualquier clase de voluntad, son mortales por su género; y para éstas va la objeción. Mas en estas cosas, la misma obra por su género es contra el amor a Dios; como cuando alguien hiere a otro por su mismo obrar actúa contra la caridad.

19. Lo más y lo menos, cuando se siguen de razones diversas, diversifican la especie; y así sucede en nuestro caso. Pues amar algo como fin, y como lo que es para un fin, no tienen la misma razón de amor.

20. Sucede mucho que aquel que actúa fuera de la caridad, ama a alguna criatura más que a Dios, y a alguna la ama del mismo modo en que ama a Dios, y también la ama menos que a Dios; pero que alguien ame a alguna criatura, del mismo modo en que ama a Dios, no sucede de tal modo que a ninguna ame más que a Dios; porque es necesario que el hombre constituya algo como último fin de su voluntad.

21. Dicha diferencia es consiguiente y no constitutiva del pecado mortal y venial. Ahora, aquél que peca venialmente carece del orden del amor en algún acto acerca de aquellas cosas que son para el fin, mas no en sentido absoluto [*simpliciter*] en cuanto al fin mismo; y por esto no suprime la virtud ni la gracia.

22. Una cosa es no ordenarse hacia Dios, lo que corresponde a lo venial, y otra cosa es excluir el orden hacia Dios, lo que corresponde a lo mortal.

23. Al que peca venialmente Dios lo castiga, no como si lo odiara, sino como un padre que da purgantes y laxantes a su hijo porque lo ama.

24. Los pecados veniales de aquellos que mueren en la infidelidad o en cualquier pecado mortal, no son castigados eternamente de suyo, porque no privan de la gracia, sino por el pecado unido por el que la gracia es privada.

ARTÍCULO 2

Si el pecado venial disminuye la caridad[47]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Dice Agustín[48] en sus *Confessiones*: "Te ama menos el que junto contigo, ama alguna cosa que no ama por ti". Pero el que peca venialmente ama, además de Dios, algo que no ama por Éste; de otro modo no pecaría al alma. Luego el que peca venialmente ama menos a Dios.

2. Los contrarios se dan en un mismo sujeto[49]. Aumento y disminución son contrarios. Ahora bien, la caridad aumenta, según aquello de *Filipenses* (1, 9): "Ruego que vuestra caridad crezca más y más". Luego también disminuye. Pero no disminuye por el pecado mortal, antes bien éste la suprime totalmente. Luego disminuye por el pecado venial.

3. Mas podría decirse que la caridad, en cuanto a su adquisición disminuye por el pecado venial, pues el pecado venial hace que algo reciba menos caridad: pero una vez que la caridad ha sido infundida, no puede disminuir por el pecado por el pecado venial. Pero en contra, dice el Filósofo[50] en la *Ethica*, que por las mismas cosas por las que se genera la virtud, ésta se corrompe y disminuye. Luego si el pecado venial hace que algo se genere por una menor infusión de caridad, también hace que la caridad ya infundida disminuya.

4. Cualquier cosa que disminuye la diferencia constitutiva[51] de alguna especie, disminuye su esencia. Ser difícil de cambiar es la diferencia constitutiva de cualquier hábito[52], lo cual disminuye por el pecado venial; pues por el pecado venial el hombre se hace más inclinado a caer en el pecado mortal, por el que se pierde la caridad. Luego el pecado venial disminuye el hábito de la caridad.

---

[47] Cfr. Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 17, q. 2, a. 5; *Summa Theologiae*, II-II, q. 24, a. 10.

[48] San Agustín, *Confessiones*, X, c. 29 (PL 32, 796; CSEL 33, 256).

[49] Cfr. Aristóteles, *Topica*, II, 4, 111a 14.

[50] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 1, 1103b 6-8.

[51] Cfr. Porfirio, *Isagoge*, "*De differentia*" (Minio-Paluello 10). Véase, Pedro Hispano, *Summulae logicales*, tr. 3, n. 23 (De Rijk 36).

[52] Cfr. Pedro Hispano, *Summulae logicales*, tr. 3, n. 23 (De Rijk 36).

5. Todo amor, o es de concupiscencia, o de caridad, como lo admite Agustín[53] en *De Trinitate*. Pero aquel que peca venialmente no ama a las creaturas con amor de caridad, porque "la caridad no actúa perversamente", como se dice en *1 Corintios* (13, 4). Luego con amor de concupiscencia. Pero el aumento de concupiscencia parece ser disminución de caridad: porque como dice Agustín[54] en *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, el alimento de la caridad es la disminución de la concupiscencia. Luego parece que el pecado venial disminuye la caridad.

6. Dice Agustín[55] en *De Genesi ad litteram*, que la caridad o la gracia es al alma, lo que la luz es al aire. Pero la luz, que hay en el aire disminuye si se pone algún obstáculo a la luz, como cuando aquél se hace más denso por el vapor. Luego también la caridad o la gracia disminuyen por el pecado venial, que es cierto obstáculo a la caridad, y una obnubilación de la mente.

7. Todo lo que se corrompe sucesivamente disminuye. Pero la caridad se corrompe sucesivamente. Luego la caridad puede disminuir. La menor se prueba de dos modos: *primero*, porque todo lo que se corrompe es sujeto de corrupción. Pero la caridad se corrompe, luego es sujeto de corrupción. Por tanto algo de ella es corrompido, y algo permanece; y así, se corrompe sucesivamente. *Segundo*, la caridad no se corrompe cuando existe; ni tampoco cuando no existe totalmente, porque ya se corrompió. Luego se corrompe cuando en parte existe y en parte no. Luego se corrompe sucesivamente. Luego puede disminuir: pero no por lo mortal, luego por lo venial.

8. Así como en el pecado mortal hay un desorden de suyo, así también en el pecado venial hay un desorden según algo. Pero el desorden de suyo, que es el del pecado mortal, suprime de suyo el orden hacia la caridad. Luego el desorden según algo, suprime el orden hacia la caridad según algo: luego disminuye la misma.

9. De muchos actos de pecados veniales se genera un hábito. Pero el acto de pecado venial impide el acto de caridad. Luego también el hábito del pecado venial impide el hábito de la caridad: luego disminuye al mismo.

10. Toda ofensa disminuye el amor. Pero el pecado venial es cierta ofensa, toda vez que tiene razón de culpa. Luego el pecado venial disminuye el amor de caridad.

---

53 San Agustín, *De Trinitate*, IX, c. 8 (PL 42, 967-968; CCL 50, 305).

54 San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 36, n. 1 (PL 40, 25; CCL 44A, 54).

55 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VIII, c. 12, n. 26 (PL 34, 383; CSEL 28-1, 250).

11. Dice Bernardo en cierto sermón sobre la putrefacción[56], que no avanzar en el camino de Dios es retroceder. Pero aquel que peca venialmente, no avanza en el camino de Dios. Luego retrocede; lo que no sucedería a no ser que lo venial disminuyera la caridad.

12. Toda virtud es más fuerte estando unida que dispersa[57]; de donde también el amor unido es más fuerte que disperso entre muchos: por lo cual dice el Filósofo[58] en la *Ethica* que es imposible amar a muchos intensamente. Pero aquel que peca venialmente dispersa su amor a otras cosas distintas de Dios. Luego disminuye en el la virtud de la caridad.

13. Se dice en *Proverbios* (24, 16) que: "El justo cae siete veces al día y se levanta"; lo cual explica la *Glossa* diciendo que ello se refiere a la caída que se produce por lo venial. Pero por lo venial, el hombre no cae de la caridad. Luego cae del grado perfecto de caridad. Luego disminuye la caridad por el pecado venial.

14. Por la caridad, el hombre merece la gloria de la vida eterna. Pero por el pecado venial el hombre retarda la consecución de la vida eterna. Luego por el pecado venial disminuye la caridad.

15. Aquello que impide la vida corporal o la salud, la disminuye. Pero el pecado venial es cierto impedimento para la vida espiritual, que es por la caridad, como se ha dicho más atrás[59]. Luego por el pecado venial disminuye la caridad.

16. La operación se sigue de la forma. Luego lo que impide el acto, disminuye la forma. Pero lo venial impide el acto de caridad. Luego disminuye la caridad misma.

17. El fervor es un accidente propio de la caridad; por lo que se dice en *Romanos* (12, 11): "Sed fervorosos de espíritu". Pero lo venial disminuye el fervor de la caridad, como se dice comúnmente[60]. Luego disminuye la caridad.

EN CONTRA

1. Lo que dista infinitamente de algo, siendo añadido o sustraído no aumenta ni disminuye a éste; así como es patente tratándose del punto y la línea[61]. Pero

---

[56] San Bernardo, *In purificatione Sanctae Mariae, sermo* 2, n. 3 (PL 183, 369C; Leclercq IV 340).

[57] Cfr. *Liber de causis*, prop. 17 (16), según Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 3, a. 2, ob3.

[58] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VIII, 6, 1158a 10-15.

[59] *De malo*, q. 7, a. 1.

[60] Cfr. Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, III, tr. 5, c. 5 (f. 145 vb); San Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 17, p. 2, a. 1, q. 3; Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 17, q. 2, a. 5.

[61] Cfr. San Alberto Magno, *De indivisibilibus lineis*, c. 6.

lo venial dista infinitamente de la caridad: porque la caridad ama a Dios como un bien infinito, mas lo venial ama a las criaturas como un bien finito.

2. Una vez disminuida la caridad, disminuye el premio de la vida eterna, que es proporcional a la cantidad de caridad. Pero el pecado venial no disminuye el premio de la vida: de lo contrario, su pena sería eterna, a saber, la disminución eterna de gloria. Luego el pecado venial no disminuye la caridad.

3. Todo lo finito desaparece totalmente por su continua disminución. Pero la caridad es cierto hábito finito del alma. Luego si el pecado venial disminuye la caridad, multiplicado, la suprime totalmente; lo cual es inconveniente.

SOLUCIÓN

Debido a que el aumento y la disminución versan sobre la cantidad, es necesario considerar, para entender con mayor claridad la presente cuestión, qué es la cantidad aplicada a la caridad, es decir, la cantidad de caridad.

Y como la caridad es cierta forma, y es un hábito o virtud, conviene considerar su cantidad de dos modos: *de un modo*, ciertamente, según que es una forma; *de otro modo*, según lo que es dicha forma, la cual es hábito o virtud. Ahora, una cantidad de la forma es por accidente, y otra por sí misma. Por accidente, ciertamente, como cuando se habla de la cantidad por razón del sujeto de ésta, así como la blancura por razón de la superficie: pero esta cantidad no viene al caso para nuestro propósito, porque el alma, que es sujeto de la caridad, no tiene cantidad.

Mas la cantidad por sí de alguna forma, se considera de tres modos. *De un modo*, por parte de la causa del agente; pues cuanto más fuerte haya sido la virtud activa, tanto más perfectamente introduce la forma, que más perfectamente reduce al sujeto de la potencia al acto; así como un gran calor calienta más que uno pequeño. *De otro modo*, por parte del sujeto, que, ciertamente, recibe más perfectamente la forma por acción del agente, cuanto mejor haya estado dispuesto aquél: así como un madero seco calienta más que otro húmedo, y el aire calienta más –por un mismo fuego– que el agua. *De un tercer modo*, se considera la cantidad de alguna forma en cuanto es una virtud o hábito, por parte del objeto. Pues la virtud se dice que es grande cuando es capaz de algún objeto grande. Además, todo hábito por su objeto tiene tanto especie como cantidad.

Si, por lo tanto, consideramos la cantidad de caridad *por parte del objeto*, de este modo, no puede aumentar o disminuir. Pues las cosas cuya razón consiste en algo indivisible, ni se les atiende, ni se les rechaza; y esta es la razón por la cual cualquier especie de número carece de atención y rechazo, porque se agota

en la unidad; pues la unidad agregada siempre hace a la especie[62]. Y el objeto de la caridad tiene una razón indivisible, y consiste en su término; pues Dios es el objeto de la caridad, en la medida en que es el sumo bien y el fin último.

Pero por parte del agente y por parte del sujeto, la caridad puede ser mayor o menor. Ciertamente *por parte del agente*, no por su mayor o menor virtud, sino por su sabiduría y voluntad, conforme a las cuales se distribuyen entre los hombres las diversas medidas de gracia y caridad, según aquello de *Efesios* (4, 7): "A cada uno de nosotros le ha sido dada la gracia de acuerdo con la medida del don de Cristo". Pero también *por parte del sujeto*, en cuanto el hombre se dispone más o menos por sus buenas obras a la gracia o hacia la caridad.

Sin embargo, debe saberse que las buenas obras del hombre se encuentran con respecto a la cantidad de caridad, de una manera en cuanto al mismo hacerse de la caridad, y de otra cuando la caridad está ya en perfecto ser: pues las obras del hombre *antes de la caridad* se comparan a la misma y a su cantidad, no al modo del mérito, toda vez que la caridad sea principio del mérito, sino sólo a modo de disposición material; pero *por la caridad ya poseída*, la misma merece aumentar por sus obras, para que aumentada, merezca también producirse, tal como dice Agustín[63].

Ahora, el pecado venial no puede ser causa de que la caridad poseída disminuya, ni por parte de la causa agente, es decir, de Dios, ni por parte de la causa recipiente, es decir, del hombre. *Por parte del agente,* ciertamente no puede ser causa de su disminución: porque el pecado venial no puede merecer una disminución de caridad, tal como el acto hecho por caridad merece un aumento de ésta: pues éste[64] merece algo a lo que la voluntad se incline. Mas el que peca venialmente, no se inclina hacia una criatura de tal modo que se aparte de Dios de algún modo: pues no se dirige a la criatura como a su fin, sino como a aquello que es para el fin. Mas el que se encuentra desordenadamente en relación con aquello para el fin, no por esto disminuye su afecto en relación con el fin: así como si alguien se encuentra que toma su medicina desordenadamente, no por esto disminuye su deseo de sanar. De donde, es patente que lo venial no merece la disminución de la caridad tenida.

De manera semejante, debe decirse que tampoco *por parte del sujeto* puede disminuir la misma. Lo cual se manifiesta por dos cosas: *primero,* ciertamente porque el pecado venial no está en el alma del mismo modo en que inhiere en ésta la caridad, pues la caridad está en el alma según la parte superior de ésta, en la medida en que se ordena hacia algo como al sumo bien y a su fin último, más

[62] Aristóteles, *Metaphysica*, VIII, 3, 1043b 36, según Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 20, a. 1.

[63] San Agustín, *Epistola 186*, c. 3, n. 10 (PL 33, 819; CSEL 57, 53).

[64] El aumento.

el pecado venial posee un desorden que, sin embargo, no concierne al fin último. Por lo que, aun si fuese su contrario, no disminuiría la caridad como tampoco la negrura del pie disminuye la blancura de la cabeza. *Segundo*, porque la forma en el sujeto disminuye por mezcla de un contrario, en la medida, en que dice el Filósofo[65]: "Más blanco es aquello que está menos mezclado con lo negro". Mas el pecado venial no es contrario de la caridad, porque no considera su mismo objeto según la razón, pues el pecado venial no es un desorden acerca del fin último, que es el objeto de la caridad.

Y por esto el pecado venial no disminuye de ningún modo la caridad tenida. Sin embargo, el pecado venial puede ser causa de que la caridad sea menos infundida por su principio, es decir, en cuanto impide el acto de libre albedrío, por el que el hombre se dispone a la recepción de la gracia; y de este modo, también puede impedir que la caridad tenida crezca, es decir, impidiendo el acto meritorio por el que alguien merece aumentar su caridad.

RESPUESTAS

1. El que peca venialmente, ama una cosa junto con Dios, por lo que, aunque no ame a Dios en acto, lo ama en hábito porque la ama por Dios.

2. La caridad puede tener causa meritoria de aumento por parte del hombre, y causa efectiva de aumento por parte de la bondad divina, a la cual pertenece siempre mover hacia el bien; pero no puede haber causa de su disminución, ni meritoria por parte del hombre, como se ha dicho en la respuesta, ni efectiva por parte de Dios: porque por Dios no es que el hombre se haga más malo, como dice Agustín[66] en *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*.

3. Dicho argumento procede, si lo venial fuese directamente de una menor claridad en su hacerse. Mas no es causa directamente, sino por accidente, es decir, en cuanto impide el acto de libre albedrío, por el que se dispone a la caridad. Mas el acto de libre albedrío se exige en los adultos, ciertamente, para que se infunda en ellos la gracia o la caridad; mas no se requiere para la conservación del hábito ya adquirido; por lo que impedido el acto, no disminuye la caridad ya tenida.

4. Ser difícil de cambiar no es la diferencia constitutiva del hábito: pues ni la disposición, ni el hábito son de diversa especie. De lo contrario, no podría una y la misma cualidad que antes fue disposición, hacerse después un hábito. Pero el ser fácil de cambiar y el ser difícil de cambiar se hallan como lo perfecto y lo

---

[65] Aristóteles, *Topica*, III, 5, 119a 27, según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 48, a. 2, ob3.

[66] San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, qq. 3-4 (PL 40, 11-12; CCL 44A, 12-13).

imperfecto en relación con una misma cosa. Mas, supuesto que ser difícil de cambiar fuese una diferencia constitutiva, aun así no se seguiría el argumento: porque el que algún hábito llegue a ser fácil de cambiar, puede suceder de dos modos; *de un modo*, ciertamente, de suyo, es decir, por no estar en el sujeto, el ser de un modo perfecto; y así, cualquier cosa que disminuyera el ser difícil de cambiar un hábito, disminuiría al mismo hábito. *De otro modo*, por accidente, es decir, debido a que se introduce la disposición hacia un contrario; como cuando decimos que la forma de agua, al recibir calor, se hace menos difícil de cambiar; y sin embargo permanece firme que la forma sustancial no es disminuida: y de este modo, lo venial disminuye el ser difícil de cambiar la caridad; y también de este modo debe entenderse lo que dicen algunos[67], de que la caridad en cuanto al sujeto en que radica es disminuida por la caridad, no ciertamente de suyo, sino por accidente, como se ha dicho en la respuesta.

5. La disminución de concupiscencia se dice que es el alimento de la caridad o el medio de conservar ésta, mas no lo que la aumenta: a saber, porque la disminución de la concupiscencia disminuye los pecados veniales, que disponen hacia la pérdida de la caridad.

6. El vapor denso se recibe en la misma parte del aire en la que se recibe la luz; y por esto disminuye la luz: pero lo venial no alcanza a la parte más elevada del alma según que ésta posee una disposición hacia el bien más elevado: y por esto no puede disminuir la caridad ya tenida, aunque puede impedir su crecimiento por adquisición de la misma: así como la obscuridad del aire existente fuera de la casa, no disminuiría la claridad que existe en la casa por una causa interior; pero disminuiría la intensidad de la claridad de los rayos que llegan a la casa desde afuera. Mas la perfección de la parte superior del alma en cuanto a su generación, depende de la buena disposición de las partes inferiores, mas no en cuanto a su conservación; pues el hombre alcanza naturalmente por las cosas inferiores y sensibles, las inteligibles inferiores; por lo que también un defecto de vista o de oído puede impedir la adquisición de conocimiento, pero no disminuir el conocimiento ya adquirido.

7. Eso de que todo lo que se corrompe sucesivamente disminuye no es absolutamente verdadero, porque la forma sustancial se pierde sucesivamente si se consideran los cambios anteriores. En efecto, dice el Filósofo[68] en la *Physica*, que lo que se corrompe, se ha estado corrompiendo y se corromperá, y sin embargo la forma sustancial no disminuye. De este modo, la caridad algunas veces se pierde sucesivamente, si se considera la disposición anterior a la pérdida.

---

[67] Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, III, tr. 5, c. 5, a lo largo de todo el mismo (f. 145 vb); San Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 17, p. 2, a. 1, q. 3; Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 17, q. 2, a. 5.

[68] Aristóteles, *Physica*, VI, 8, 237b 17-19.

Pero la caridad no se pierde sucesivamente si se considera la misma pérdida de suyo. Y la afirmación de que la caridad es sujeto de la corrupción porque se corrompe es absolutamente falsa. Pues la blancura o alguna forma no se dice que se corrompa porque la misma es el sujeto de la corrupción, sino que el sujeto de la blancura es el sujeto de la corrupción, en cuanto que deja de ser blanco. De manera semejante, también debemos decir que el corromperse y el primer momento en que algo se ha corrompido son la misma cosa, si se considera que la corrupción de una forma se produce al terminar de corromperse, así como ser iluminado y el primer momento en que algo ha sido iluminado son la misma cosa. Y algo cesa de existir en el momento mismo en que se ha corrompido, como se dice en el libro VI de la *Physica*[69]. Por esto la caridad cesa de existir al momento en que está siendo corrompida.

8. Un desorden de suyo, suprime el orden hacia la caridad de suyo, porque alcanza al alma según la parte superior; y el desorden según algo, suprime en algún acto el orden hacia la caridad según algo, en la medida en que el orden de la caridad deriva de la parte superior del alma hacia las partes inferiores; pero de la misma caridad, según que se halla en la parte más elevada, nada disminuye: así como la negrura del pie en nada disminuye la blancura que hay en la cabeza.

9. De muchos pecados veniales puede producirse algún hábito; pero dicho hábito, ni suprime, ni disminuye la caridad: porque ni es en lo mismo, ni es sobre lo mismo.

10. El pecado venial, toda vez que no comporta un rechazo, propiamente hablando, no tiene razón de ofensa.

11. Alguien avanza en el camino de Dios, no sólo cuando aumenta su caridad en acto, sino cuando se dispone hacia el aumento de la caridad: así como un niño no crece en acto todo el tiempo de su aumento, sino que algunas veces crece en acto, y algunas veces se dispone al aumento. Y de modo semejante, algo retrocede en su camino hacia Dios no sólo por disminución de su caridad, sino también porque retarda el avance de ésta, o también porque se dispone para una caída: y de estas cosas, ambas se producen por el pecado venial.

12. El amor que se dispersa entre muchos, según una misma razón disminuye: pero la dispersión del amor según una sola razón, no disminuye el amor que es según otra razón, como si alguien tiene muchos amigos, no por eso ama menos a su hijo o a su esposa; pero si amara a muchas esposas, disminuiría el amor que tiene hacia una; y si tuviera muchos hijos, disminuiría su amor a un hijo único. Mas por el pecado venial se difunde el amor del hombre hacia las criatu-

---

[69] Aristóteles, *Physica*, VI, 7, 235b 28-29.

ras, pero no según la razón de fin, como se ama a Dios; y por esto, no disminuye el amor a Dios en hábito, sino tal vez en acto.

13. Por el pecado venial el hombre cae, no ciertamente de la caridad misma o del grado perfecto de caridad, sino de algún acto de caridad.

14. Lo venial no disminuye nada de la gloria, sino sólo retarda la consecución de la gloria; y de modo semejante, no disminuye nada de la caridad, sino sólo retarda el acto de la misma y su aumento.

15. Algunas cosas impiden la perfección o el acto de la salud, las cuales, sin embargo, no disminuyen la salud; así como algunos alimentos son de difícil digestión en cuanto impiden una fácil digestión.

16. Un acto puede disminuir de dos modos. *De un modo*, en cuanto a la facilidad para actuar; es decir, de modo que el hombre no pueda sólo actuar, y de este modo, lo que disminuye el acto, disminuye el principio del acto, que es la forma. *De otro modo*, en cuanto a la ejecución del acto, y así, no es necesario que lo que disminuye el acto, disminuya la forma; pues no disminuye la pesadez de la piedra, la columna que retiene a la misma para que no se venga hacia abajo, ni disminuye la capacidad del hombre para unir una piedra con otra. Y es de este modo como el pecado venial disminuye el acto de caridad; mas no del primer modo.

17. El fervor puede tomarse de dos modos. *De un modo*, según que comporta la intención del amante de inclinarse hacia lo amado: y un fervor de este género es esencial a la caridad, y no disminuye por el pecado venial. *De otro modo* se habla de fervor de la caridad cuando el movimiento del amor también redunda sobre las facultades inferiores, de modo que en cierta manera, no sólo el corazón sino también la carne se regocija en Dios[70]; y el fervor de este género disminuye por el pecado venial sin disminuir la caridad.

---

[70] Cfr. *Salmos*, 83, 3.

ARTÍCULO 3
Si el pecado venial puede hacerse mortal[71]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Al explicar aquello de *Juan* (3, 6): "El que no cree en el Hijo, no verá la vida", dice Agustín[72] que: "Muchos pecados mínimos, si se desatienden, matan". Pero el pecado mortal se dice así, porque mata espiritualmente. Luego muchos pecados mínimos, es decir, veniales, se vuelven mortales.

2. Sobre aquello de *Salmos* (39, 13): "Se multiplicaron más que los cabellos de mi cabeza" dice la *Glossa* de Agustín[73]: "Evitaste las rocas más pesadas, cuida que no seas cubierto por la arena". Mas por arena se entienden los pecados veniales. Luego muchos pecados veniales acaban por cubrir o matar al hombre; y así se concluye lo mismo que el anterior[74].

3. Mas podría decirse que muchos veniales se dice que matan o cubren en cuanto que disponen hacia lo mortal. Pero en contra, dice Agustín[75] en su *Regula ad servos Dei* que "la soberbia pone trampas a las buenas obras para que perezcan"; y así también parece que incluso las buenas obras son alguna disposición hacia el pecado mortal; pero en todo caso no se dice que maten o cubran. Luego tampoco los pecados veniales por la razón antes dicha, puede decirse que cubran o maten. Luego parece que lo venial se hace de suyo mortal.

4. Lo venial es una disposición hacia lo mortal. Pero la disposición se hace hábito según dice el Filósofo[76] en sus *Praedicamenta*. Luego lo venial se hace mortal.

5. El movimiento de la sensualidad es pecado venial. Pero al advenir el consentimiento se hace mortal, como es patente por lo que dice Agustín[77] en su libro *De Trinitate*. Luego el pecado venial puede hacerse mortal.

---

[71] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 88, a. 3, a. 4, a. 6; *In II Sententiarum*, d. 24, q. 3, a. 6.

[72] San Agustín, *In Ioannis Evangelium*, tr. XII, n. 14 (PL 35, 1492; CCL 36, 129).

[73] Más bien se trata de la Glosa de Pedro Lombardo a dicho texto (PL 191, 405A), tomada de San Agustín, *Enarratio in Psalmum*, 39, 13, n. 22 (PL 36, 447-448; CCL 38, 441).

[74] El mismo argumento se halla en: Alejandro de Hales, *Summa fr. Alexandri*, II-II, n. 273.

[75] San Agustín, *Regula ad servos Dei*, n. 2 (PL 32, 1379).

[76] Aristóteles, *Praedicamenta*, 8, 9a 10-13.

6. Sucede que en la misma razón superior hay algún movimiento de infidelidad subrepticiamente[78], lo cual es pecado mortal. Mas el consentimiento que sobreviene no destruye la esencia del primer movimiento, que era pecado venial; y sin embargo, produce pecado mortal. Luego lo venial puede hacerse mortal[79].

7. El pecado venial y mortal algunas veces difieren según los diversos grados de las personas. Pues se dice en las *Decretales*[80], que no armonizar a los que están en desacuerdo es pecado venial para un laico; pero para un obispo parece ser mortal, pues por esto es degradado[81]. Mas una persona de grado inferior puede ascender de grado. Luego el pecado venial puede hacerse mortal.

8. Según el Crisóstomo[82], la risa y las bromas son pecados veniales. Pero la risa puede llegar a ser mortal; pues se dice en *Proverbios* (14, 13): “Aun en la risa hay aflicción de corazón, y al final el lamento ocupará el lugar de la alegría”. Cierta *Glossa*[83] afirma que dicho texto debe entenderse como un “lamento permanente”, lo que sólo puede ser consecuencia de un pecado mortal. Luego el pecado venial puede hacerse mortal.

9. De dos cosas que no se distinguen, a no ser por accidente, una puede hacerse la otra. Pero lo venial y lo mortal no se distinguen sino por accidente: pues aquellas cosas que se distinguen de suyo, no se transforman la una en la otra; mas lo venial y lo mortal se transforman la una en la otra: porque nada hay de venial a tal punto que no se haga mortal mientras place; y de modo semejante, toda culpa mortal se hace venial por la confesión. Luego el pecado venial puede hacerse mortal.

10. El bien más pequeño, al hacerse divino, se hace el más grande: así como el movimiento de libre albedrío, al ser informado por la gracia, se hace meritorio. Luego el más pequeño, por rechazo de Dios, puede hacerse el más grande. Mas el más pequeño de los pecados en general, es el venial, y el más grande es el pecado mortal. Luego lo venial puede hacerse mortal.

---

77 San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 12, n. 17 (PL 42, 1067; CCL 50, 371-372), según Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 9-12.

78 Para aclarar el sentido de esta expresión: cfr. Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, II, tr. 28, q. 2, c. 3 (f. 91 ra); III, tr. 19, c. 1, q. 4 (f. 220 ra).

79 El mismo argumento aparece en: San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 24, p. 2, a. 1, q. 2, obl.

80 *Decretales*, d. 25, c. 3, n. 7 (Friedberg I 93).

81 *Decretales*, d. 90, c. 11 (Friedberg I 315).

82 San Juan Crisóstomo, *Opus imperfectum in Matthaeum* (escrito apócrifo), hom. 6, n. 6 (PG 57, 70-71). Sobre el alcance de su afirmación: cfr. Alejandro de Hales, *Summa fr. Alexandri*, II-II, p. 482.

83 Glosa interlineal a *Proverbios*, 14, 13.

11. Dice Boecio[84] en su libro *De philosophiae consolatione*, que los pecados son al alma, lo que las debilidades al cuerpo. Pero la debilidad más pequeña puede hacerse la más grande al aumentar. Luego el pecado más pequeño, es decir, el venial, puede hacerse el más grande, es decir, mortal.

12. Los órdenes angélicos se establecen formalmente por los dones de gracias[85]. Pero los órdenes angélicos difieren por su especie. Luego también los dones de gracias difieren por su especie. Pero por aumento de mérito, alguien que primeramente merecía asumir un orden angélico inferior, después merece asumir uno superior[86]. Luego la gracia menor se hace mayor aunque difieran por su especie. Luego por la misma razón, el pecado venial puede hacerse mortal.

13. El estado de inocencia no excede infinitamente al estado de naturaleza caída. Pero cualquier movimiento venial en el estado de inocencia habría sido mortal[87]. Luego del mismo modo, en el estado de naturaleza caída, lo venial puede hacerse mortal.

14. Difieren más el bien y el mal, que dos pecados, a saber, el venial y el mortal: pues bien y mal difieren por su género, mas los dos pecados convienen en su género: pues bien y mal son géneros de otros, como se dice en *Praedicamenta*[88]. Pero una misma acción por su número, puede ser buena y mala, como cuando un siervo da limosna con murmuración, por mandato de su señor, quien le pide que dé con caridad. Luego con mayor razón una misma acción por su número puede ser pecado venial y mortal.

15. El pecado es cierta carga pesada para el alma: según aquello de *Salmos* (37, 5): "Pues mis iniquidades pasan sobre mi cabeza, pesan sobre mí como carga pesada". Pero un peso mínimo, por adición, puede hacerse tan pesado, de modo que supere la capacidad del que lo lleva. Luego un pecado venial, por adición, puede hacerse mortal y excluir la virtud.

16. Según Agustín[89], el agravamiento de cualquier pecado es tal, cual fue el de los primeros padres; de tal suerte que la sensualidad ocupa el lugar de la serpiente, la razón inferior el lugar de la mujer, y la razón superior el lugar del varón. Pero no podía suceder que el hombre comiera del árbol de la vida sin que pecara mortalmente. Luego en la razón superior no puede haber sino pecado

---

[84] Boecio, *De consolatione philosophiae*, IV, pr. 6 (PL 63, 818A; CCL 94, 81; CSEL 67, 99).

[85] Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 9, c. 3, n. 1.

[86] Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 9, c. 6, n. 2.

[87] Opinión frecuente entre los antiguos doctores. Cfr. San Buenaventura, *In II Sententiarum* (Quaracchi 1885, p. 505).

[88] Aristóteles, *Praedicamenta*, 11, 14a 23-25.

[89] San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 12, n. 17 (PL 42, 1007; CCL 50, 371-372), según Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, cc. 9-12.

mortal. Luego lo que es venial en la parte inferior, al llegar a la parte superior, se hace mortal.

17. Si un hábito es condenable, también el acto procedente de éste será condenable. Pero en el infiel no bautizado, a quien le ha sido perdonado el pecado original, permanece el hábito de la primera condenación, a la cual pertenece la corrupción de concupiscencia. Luego también los primeros movimientos provenientes de tal corrupción son condenables y son pecados mortales; los cuales, sin embargo, consta que de suyo, son pecados veniales. Luego el pecado venial puede hacerse mortal.

En contra

1. Aquellas cosas que difieren infinitamente, no son convertibles entre sí. Pero el pecado mortal y el venial difieren infinitamente; pues a uno le corresponde una pena temporal, y a otro una pena eterna. Luego el pecado venial no puede hacerse mortal.

2. Aquellas cosas que difieren por su género o especie, no son convertibles entre sí. Pero lo venial y lo mortal difieren por su género, e incluso por su especie. Luego lo venial nunca puede hacerse mortal.

3. Una privación no se hace otra: pues la ceguera nunca se hace sordera. Pero lo mortal incluye la privación del fin, y lo venial la privación del orden al fin. Luego lo venial nunca puede hacerse mortal.

Solución

Esta cuestión puede ser entendida de tres modos. *De un modo*, como si uno y el mismo pecado por su número, que antes fue venial, puede hacerse mortal después. *De un segundo modo*, puede entenderse, como si el pecado que por su género es venial, puede hacerse mortal de algún modo. *De un tercer modo*, puede entenderse, como si es posible que muchos pecados veniales hagan un pecado mortal.

Por tanto, si se entiende la cuestión *del primer modo*, debe decirse que el pecado venial no puede hacerse mortal. Pues toda vez que el pecado, como del que hablamos, conlleva un acto moralmente malo, es necesario, a fin de que sea uno y el mismo pecado por su número, que sea un solo acto moralmente. Mas un acto es moral por ser voluntario: por lo que la unidad del acto moral debe ser considerada con relación a la voluntad. Pues sucede algunas veces que un acto es uno numéricamente según el orden de la física, y sin embargo no es uno según el orden de la moral, debido a lo diverso de la voluntad, como ocurre por ejemplo cuando alguien camino a la iglesia, se dirige inicialmente a ella por vanagloria, pero en determinado punto de su camino rectifica su intención y decide hacerlo para servir a Dios. Así, pues, puede suceder, ciertamente, en lo

que es un solo acto según el orden de la física, que en la primera parte sea pecado venial, y en la segunda pecado mortal, si la voluntad cayera en el deseo inmoderado al punto de cometer una acción de pecado venial (como por ejemplo hablar de más, o algo de este tipo) en desprecio de Dios. En este caso, no hay un solo pecado, sino dos, porque no es un solo acto según el orden moral.

Pero si se extiende la cuestión *del segundo modo*, debe decirse que lo que es pecado venial por su género, puede hacerse pecado mortal, no ciertamente por su género, sino por su fin. Y para entender esto con mayor claridad, debe considerarse que, como el acto exterior pertenece al género moral en cuanto que es voluntario, en el acto moral pueden ser considerados dos objetos: a saber, el objeto exterior del acto, y el objeto interior. Los cuales, ciertamente, *algunas veces* son uno mismo: como cuando alguien que quiere ir a algún lugar, va a éste; pero *otras veces* son diferentes, y sucede que uno es bueno y el otro malo; como cuando alguien que quiere agradar a los hombres da limosna, el objeto exterior del acto es bueno; mas el objeto interior del acto es malo; y puesto que el acto exterior pertenece al género de la moral en cuanto que es voluntario, es necesario que formalmente sea considerada la especie moral del acto según el objeto interior del acto; pues la especie del acto se considera según su objeto; por lo que dice el Filósofo[90] en la *Ethica*, que aquel que roba para cometer adulterio es más adúltero que ladrón.

Por lo tanto, un acto exterior que es pecado venial por razón de la especie que toma de su objeto externo, puede cambiar de especie y convertirse en pecado mortal por razón del objeto del acto interno, como cuando alguien dice palabras de más intentando con ello provocar un acto de lujuria. Sucede además que algo es de suyo pecado venial, no por su objeto, sino por su imperfección; por ejemplo, el movimiento de concupiscencia hacia el adulterio, que radica en la sensualidad, está ciertamente, en cuanto a su objeto, en el género del pecado mortal; pero cuando no alcanza perfectamente la malicia moral, porque se produce sin una deliberación de la razón, por esto, no puede ser pecado mortal, que es un mal completo en el género moral. Mas sucede que dicho pecado se hace mortal, si llega a ser completamente malo, por ejemplo, si sobreviene el consentimiento deliberado de la razón.

Y si la cuestión se entiende *del tercer modo*, entonces debe decirse que, sin duda, muchos pecados veniales no hacen, directa y eficientemente, un pecado mortal, es decir, de modo que por muchos pecados veniales se haga uno reo de pecado mortal, lo cual es patente por dos razones. *Primero*, ciertamente, porque cualquiera que sea el momento en el que, a partir de muchas cosas agregadas llegue a hacerse una, es necesario que exista la misma razón de cantidad por ambas partes; y así, de muchas líneas pequeñas unidas se hace una, pero donde

---

90 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, V, 2, 1130a 24-28.

hay otra razón de cantidad, de muchas cosas no se hace una; pues no por muchos números se hace una línea, ni viceversa. Mas el pecado venial no tiene la misma razón de magnitud que el mortal; pues la cantidad del pecado mortal es por alejamiento del fin último; mas la cantidad del pecado venial es según algún desorden sobre aquellas cosas que se ordenan al fin. ***Segundo***, porque el pecado venial no disminuye la caridad[91] que el pecado mortal destruye. Sin embargo, muchos pecados veniales conducen, dispositivamente, a hacer un pecado mortal, porque por multiplicación de los actos se genera un hábito, y crece el deseo y el placer hacia el pecado, en tanto puede crecer lo que cada vez se inclina más fácilmente a pecar mortalmente. Sin embargo, dicha disposición no es un prerrequisito necesario para el pecado mortal, porque también puede el hombre pecar mortalmente sin haber pecados veniales precedentes; y habiendo dicha disposición precedente de veniales, el hombre puede resistir al pecado mortal mediante la caridad.

RESPUESTAS

1. Muchos pecados mínimos, matan dispositivamente, como se acaba de decir en la respuesta.

2. Y de modo semejante debe responderse al segundo argumento.

3. Las buenas obras no disponen a pecar mortalmente, como sí disponen los pecados veniales; pero pueden ser cierta ocasión por accidente.

4. La disposición se compara con el hábito, como lo imperfecto con lo perfecto: pero esto sucede de dos modos. *De un modo*, siendo lo perfecto y lo imperfecto de la misma especie, y de este modo, la disposición se hace hábito. *De otro modo*, estando lo perfecto y lo imperfecto en distintas especies; y de este modo, la disposición nunca se hace aquello hacia lo que se dispone: pues el calor no se hace la forma del fuego; y de modo semejante, el pecado venial no se hace mortal.

5. Aquel movimiento que fue pecado venial en la sensualidad nunca se hará pecado mortal; pero el consentimiento mismo que sobreviene será pecado mortal de suyo.

6. La infidelidad subrepticia no siempre está en la razón superior; sino que *a veces* puede estar en la imaginación, como cuando alguien se imagina las tres personas de la Trinidad como tres hombres, y se mueve súbitamente a creer; pero está en la razón inferior, como cuando alguien al considerar las criaturas siente alguna repugnancia por la fe en la Trinidad; y *a veces* está en la razón superior, por ejemplo, cuando alguien súbitamente, comienza inmediatamente a pensar en la Trinidad de las personas diversas, dicha infidelidad subrepticia está

91 Como se ha dicho en *De malo*, q. 7, a. 2.

en la razón superior, y es pecado venial; mas el consentimiento que sobreviene es otro movimiento: y de este modo no se sigue que sea lo mismo pecado venial y mortal.

7. La persona permanece, y por esto puede moverse a un grado superior; pero el pecado es un acto que pasa al instante; por lo que no hay semejanza.

8. Una gran congoja ocupa el lugar de una gran alegría, pero no el de cualquier alegría, sino el de aquella alegría por la que alguien disfruta de una criatura.

9. El pecado mortal, es siempre mortal por su género y nunca se hace pecado venial, si se toma lo venial como género. Y cuando se dice que hacer penitencia de un pecado mortal lo vuelve venial, se toma lo venial equivocadamente, como es patente por la distinción establecida más atrás[92].

10. El bien más pequeño puede entenderse en el género de los actos humanos, como un acto que es bueno por su género, pero no es meritorio, porque no ha sido informado por la gracia. Y este mismo acto numéricamente, que puede decirse es el más grande bien en el género de los actos humanos, nunca se vuelve acto meritorio, así como lo venial tampoco se vuelve mortal nunca.

11. La enfermedad, así como la salud, no es un acto, sino una disposición o hábito; por lo que una misma enfermedad numéricamente existente, puede ser llevada de lo más imperfecto a lo más perfecto. Pero el pecado es un acto que pasa; y por eso no es semejante en cuanto a esto; pero la semejanza atiende sólo a que, así como la debilidad es un desorden de la naturaleza, así también el pecado es el desorden de un acto.

12. Puesto que poseemos órdenes angélicos como partes de una jerarquía que constituye el *sagrado principado*[93], es evidente que los órdenes consisten esencialmente en los dones de la gracia. Es decir que los órdenes angélicos se distinguen por los diferentes dones que gratuitamente les han sido otorgados a los ángeles; aunque presupongamos que los diferentes bienes naturales son como lo que de material han recibido y como lo que dispone a los órdenes angélicos para tales dones. Pero debe notarse, que el don de la gracia puede ser considerado de dos modos. *De un modo*, en cuanto que une con Dios: y en cuanto a esto, no se distinguen los órdenes de ángeles, sino que todos convienen; por lo que dice Dionisio[94], que toda jerarquía de ángeles se ordena hacia Dios, en

---

[92] *De malo*, q. 7, a. 1.

[93] Cfr. Alejandro de Hales, *Glosa* a Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 9, n. 2a; San Alberto Magno, *In De caelesti hierarchia*, c. 1, n. 1, *dubium* 1; Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, a. 1.

[94] Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 3, n. 2 (PG 3, 165A; según traducción del Eriúgena, Dion. 787).

cuanto es posible la semejanza y la unidad con Él. *De otro modo*, el don de la gracia puede ser considerado en cuanto se ordena hacia la realización de un oficio; y según esto, la gracia se diversifica en los distintos órdenes en la medida en que se ordenan hacia diversos oficios. Mas para esto, los hombres se dice que asumen los órdenes de ángeles, no por razón de sus oficios[95], sino por la medida de gloria y de goce divinos; por lo que no se sigue que en todos difiera la gracia por su especie, según su diverso estado de perfección.

13. En el estado de inocencia, el hombre no podía pecar venialmente, no ciertamente de modo que no pudiera hacer que aquellas cosas que son veniales por su género, fuesen mortales para sí, sino que no podía hacer todas aquellas cosas que son veniales por su género: pues en él no podía haber desorden en las cosas inferiores que se ordenan a un fin, a no ser que procediera en él un desorden en la parte superior respecto del fin.

14. La acción del siervo y la acción del señor proceden de una diversa voluntad; por lo que moralmente no hay una acción.

15. En todas las cosas pesadas al cuerpo, hay una sola razón de cantidad, mas no en el pecado mortal y venial; por lo que el argumento no es concluyente.

16. El hombre, al probar del árbol de la ciencia del bien y del mal[96] actuó contra un precepto divino, y por eso pecó mortalmente; y de modo semejante, la razón superior que algunas veces peca contra un precepto divino, peca mortalmente; pero no siempre peca contra un precepto divino, y por esto el argumento no es concluyente.

17. Aquello de que si un hábito es condenable también lo es su acto, es falso: pues el pecado mortal no consiste en un hábito sino en un acto, de donde, si a partir de muchos actos de pecados mortales nace un hábito, no es necesario que todo movimiento que se sigue de la inclinación de dicho hábito, sea pecado mortal: pues nadie hay que tenga de tal manera arraigado el hábito de la lujuria o de algún otro vicio, que no resista de vez en cuando con su razón, a dicho movimiento; y sin embargo, sería estúpido decir que dicho movimiento se le imputa como pecado mortal a aquél que lo resiste. Por lo que, aunque la concupiscencia habitual sea condenable en el infiel aún no bautizado, sin embargo, no es necesario que cualquier movimiento de concupiscencia sea condenable a modo de pecado mortal. Y sin embargo, el fomes no se considera concupiscencia habitual en sentido positivo, sino privativamente, como se ha dicho[97], es decir, por remoción de la justicia original; por lo que el movimiento que se sigue de una misma potencia natural, no es necesario que sea siempre pecado, ni

---

95 Es decir, no por hacer los mismos oficios que hacen los ángeles.

96 Cfr. *Génesis*, 2, 17.

97 *De malo*, q. 5, a. 2.

tampoco que sea pecado mortal. Luego no debe decirse que los primeros movimientos de sensualidad en los infieles sean pecados mortales, porque con mayor razón serían pecados mortales en los fieles: pues en uno y el mismo acto, peca más el fiel que el infiel, en igualdad de circunstancias, como se desprende por aquello que dice el Apóstol en *Hebreos* (10, 29): "¿de cuánto mayor castigo pensáis que será digno el que pisotea al Hijo de Dios y reputa por profana la sangre de la alianza en la que fue santificado?", y también 2 *Pedro* (2, 21): "mejor les fuera no haber conocido el camino de la justicia que después de conocerlo abandonar los santos preceptos que les fueron dados"[98].

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

1-3. Su respuesta es evidente a partir de las cosas que se han dicho más arriba[99].

ARTÍCULO 4

Si una circunstancia puede convertir en mortal un pecado venial[100]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Dice Agustín[101] que si se tiene iracundia por largo tiempo, y es asidua la embriaguez, ambas cosas pasan al número de los pecados mortales. Pero cosas de este tipo, son pecados veniales por su género; de lo contrario siempre serían pecados mortales. Luego el pecado venial se vuelve mortal por la circunstancia de asiduidad y frecuencia.

---

[98] Es interesante consultar sobre esta cita: Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 12, a. 1, ad3; II-II, q. 189, a. 4, ob1.

[99] En la solución.

[100] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 88, a. 5; *In IV Sententiarum*, d. 16, q. 3, a. 2.

[101] San Agustín, *Sermo 104* (escrito apócrifo), n. 2 (PL 39, 1946). La verdadera procedencia de dicha cita parece ser: *Decretum*, d. 25, c. 3 (Friedberg I 93).

2. La delectación morosa es pecado mortal, como dice el Maestro[102] en *Sententiae*. Pero si no es morosa es pecado venial. Luego la circunstancia de morosidad convierte el pecado venial en mortal.

3. Más difieren el bien y el mal en los actos humanos, que el pecado venial y mortal: porque bien y mal difieren por su género; en efecto, son ellos mismos géneros de otras cosas, como se dice en *Praedicamenta*[103]. Mas el pecado venial y el mortal, siendo cada uno un mal, coinciden en su género. Pero una circunstancia hace malo un acto bueno. Luego con mayor razón, la circunstancia hace mortal un pecado venial.

4. Entre las circunstancias, se encuentra el *para qué*, circunstancia que, ciertamente, pertenece al fin. Pero por el fin el pecado venial se hace mortal, como se ha dicho[104]. Luego la circunstancia hace mortal lo venial.

EN CONTRA

1. La circunstancia es un accidente del acto moral, como el mismo nombre dice. Pero el ser pecado mortal pertenece a la especie de pecado. Luego como ningún accidente constituye la especie de pecado de aquello de lo cual es accidente: parece que la circunstancia no puede hacer mortal el pecado venial.

SOLUCIÓN

Un acto moral se dice bueno o malo por su género, según su objeto. Mas a esta bondad y malicia puede advenirle una doble bondad o malicia: *una*, ciertamente, de la intención del fin, *otra*, de la circunstancia.

Y puesto que el *fin* es primer objeto de la voluntad, por esto un acto interior toma su especie del fin; y si el acto interior tiene razón de pecado mortal por su fin, el acto exterior pasará a la especie del acto interior, y se producirá pecado mortal, como se ha dicho más atrás[105]. Pero la *circunstancia* no siempre da la especie al acto moral, sino sólo cuando añade una nueva deformidad a la otra especie de pecado a la que pertenece: por ejemplo, cuando, al hecho de que un hombre tiene relaciones con una mujer que no es su esposa, se suma el hecho de que tiene relaciones con una mujer que es la esposa de otro, y entonces el acto adquiere la deformidad incidental de ser una injusticia; por lo que dicha circunstancia confiere una nueva especie, y propiamente hablando, ya no es circunstancia, sino que se produce la diferencia específica del acto moral.

---

102 Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 12, n. 2.

103 Aristóteles, *Praedicamenta*, 11, 14a 23-25.

104 *De malo*, q. 7, a. 3.

105 *De malo*, q. 7, a. 3.

Por tanto, si la circunstancia añadida añade una deformidad tal que sea contraria a un precepto de Dios, entonces hace que lo que es venial por su género, sea mortal. Luego lo que es pecado venial por su género no puede hacerse mortal por la circunstancia que permanece en razón de la circunstancia, sino sólo por la circunstancia que pasa a otra especie. Pero sucede a veces que algo es venial, no por su género, es decir, por parte del objeto, sino más bien por la imperfección del acto, porque no alcanza al consentimiento deliberado de la razón que agota la razón moral del acto: y entonces, la circunstancia que es completiva del acto moral vuelve mortal el pecado venial, como por ejemplo, el consentimiento deliberado que sobreviene.

RESPUESTAS

1. La iracundia conlleva un movimiento para dañar al prójimo. Mas infligir un daño al prójimo, es pecado mortal por su género, pues repugna a la caridad en cuanto amor al prójimo; pero cuando el movimiento tiene lugar en el apetito inferior, y la razón no consiente que se infiera un daño grave al prójimo, es pecado venial debido a la imperfección del acto; pero si se tiene por largo tiempo, no puede ser que no sobrevenga la deliberación de la razón. Además, se comprende que lo que se tiene por largo tiempo no dura todo el tiempo en que se tiene, sino que alguien puede resistirlo por su razón; y en ese caso, el movimiento de la iracundia no se tiene, aunque dure largo tiempo. De manera semejante debe decirse de la embriaguez, pues la embriaguez, en cuanto se la considera de suyo, aparta a la razón de Dios en acto, a saber, de modo que la razón, mientras dura la embriaguez, no pueda dirigirse hacia Dios. Y puesto que el hombre no está obligado a dirigir siempre en acto su razón hacia Dios, por esto la embriaguez no siempre es pecado mortal; sino cuando el hombre se embriaga asiduamente, parece que no cuida que su razón se dirija a Dios, y en tal estado, la embriaguez es pecado mortal: así, pues, parece que por la delectación del vino el hombre desprecia el tener que dirigir su razón hacia Dios.

2. De la delectación morosa, debe decirse lo mismo que se ha dicho de la delectación del vino, así como lo que se ha dicho de la iracundia que permanece por largo tiempo.

3. Cuando la circunstancia transforma un acto bueno en malo, constituye una nueva especie de pecado, y así transforma en otro el género del acto moral: y en tal caso, además, puede hacer del pecado venial, uno mortal.

4. El fin, en cuanto es objeto del acto, da la especie al acto moral; y por esta razón puede hacer mortal lo venial.

ARTÍCULO 5
Si puede haber pecado venial en la razón superior[106]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Dice Agustín[107] en *De Trinitate*, que la razón superior se adhiere a las razones eternas. Por lo que parece que en la razón superior no hay pecado sino por alejamiento de las razones eternas. Pero todo pecado de este género es pecado mortal. Luego en la razón superior no puede haber pecado sino mortal.

2. No puede haber pecado en alguna potencia a no ser por algún desorden de su acto en comparación con su objeto, así como no puede haber pecado en acto de la potencia visiva a no ser por comparación con el calor. Pero el objeto de la razón superior es el fin último, que es un bien eterno. Luego no puede haber pecado en la razón superior a no ser por un desorden en relación con el fin último. Pero todo pecado de este género es pecado mortal: pues el pecado venial es sobre aquello que se ordena al fin, mientras que el pecado mortal es sobre el fin, como se ha dicho más atrás[108]. Luego en la razón superior no puede haber pecado sino mortal.

3. Razón superior es la que participa de la luz de la gracia. Pero la luz de la gracia es más virtuosa que la luz corporal. Mas la luz corporal no falla en su acto a no ser que se corrompa o disminuya; por lo que mucho menos fallará en su acto la luz espiritual. Luego en la razón superior no puede haber alguna falla a no ser que la gracia disminuya o sea corrompida. Pero por el pecado venial, ni disminuye la gracia, ni desaparece, como se ha dicho más arriba[109]. Luego no puede existir la falla del pecado venial en la razón superior.

4. El objeto de la razón superior es un bien que ha de disfrutarse, es decir, el bien eterno. Pero como dice Agustín[110] en *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, toda perversidad humana consiste en disfrutar de lo que hay que usar, o en usar de lo que hay que disfrutar. Luego no puede haber pecado en la razón superior a no ser porque alguien usa lo que sólo es susceptible de goce, es decir,

---

[106] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 74, a. 9-10; *In II Sententiarum*, d. 24, q. 3, a. 5; *De veritate*, q. 15, a. 5. Sobre lo que es la razón superior: cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 9; II-II, q. 45, a. 3.

[107] San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 7, n. 12 (PL 42, 1005; CCL 50, 367).

[108] *De malo*, q. 7, a. 1.

[109] *De malo*, q. 7, a. 1.

[110] San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 30 (PL 40, 19; CCL 44A, 38).

Dios. Pero usar lo que sólo es susceptible de goce es amar algo más que a Dios, que es lo que convierte a algo en pecado mortal: pues usar es servirse de algo como fin propio. Luego en la razón superior no puede haber sino pecado mortal.

5. La razón superior e inferior no son potencias diversas, sino que difieren por el hecho de que la razón superior procede de las razones eternas, mientras que la razón inferior procede de las razones temporales, como lo considera Agustín[111] en *De Trinitate*. Pero no puede haber pecado mientras algo proceda de las razones eternas, a no ser que se equivoque en relación con éstas, lo cual siempre es pecado mortal. Luego en la razón superior no puede haber pecado venial, sino sólo mortal.

6. Según dice el Filósofo[112] en su libro *De anima*, la razón es siempre recta. Pero el pecado se opone a la rectitud. Luego en la razón superior no puede haber pecado venial.

7. Dice el Filósofo[113] en su *Ethica*, que alabamos la razón, tanto del continente, como del incontinente; y así, se alaba a la razón tanto en las cosas buenas como en las malas. Pero aquello que se alaba no es pecado. Luego en la razón no hay pecado ni mortal ni venial.

8. La razón conlleva una deliberación. Luego si algún pecado se halla en la razón, es necesario que lo esté en ella por deliberación, pues todo lo que está en otra cosa, está en ésta al modo de ella[114]. Pero el pecado que es producido por deliberación procede o de un cálculo o de cierta malicia[115], lo cual es absolutamente mortal, toda vez que es un pecado contra el Espíritu Santo. Luego en la razón superior no puede haber sino pecado mortal.

9. Pertenece a la razón superior consultar las razones eternas. Pero el consejo es cierta deliberación. Luego la razón superior nunca peca a no ser por consentimiento deliberado: y así se concluye lo mismo que el anterior.

---

[111] San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 7, n. 12 (PL 42, 1005; CCL 50, 367).

[112] Aristóteles, *De anima*, III, 10, 433a 26.

[113] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 13, 1102b 14-15.

[114] Esta misma opinión se encuentra bajo diversos modos en las siguientes autoridades: en *Liber de causis*, com. 10 (9) y 12 (11), según Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 24, a. 8, ob6; en Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 1 (PG 3, 693B; Dion. 146); *De caelesti hierarchia*, c. 12, n. 2 (PG 3, 293A; Dion. 937) según Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 17, q. 2, a. 1, ob3; y en Boecio, *De consolatione Philosophiae*, V, pr. 4 (PL 63, 848C; CCL 94, 96-97; CSEL 67, 117) según Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 2, a. 5, ob17.

[115] Cfr. San Isidoro de Sevilla, *Sententiarum* (*De Summo Bono*), II, c. 17, n. 3 (PL 83, 620A), tomado de San Gregorio, *Moralium libri*, XXV, c. 11, n. 28 (PL 76, 339A). Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 22, c. 4, n. 11.

10. El pecado venial se hace mortal por el desprecio, como ya se ha dicho[116]. Pero el que alguien peque deliberadamente no parece ser posible sin un desprecio. Luego parece que el pecado de la razón superior, siendo deliberado, nunca es venial, sino siempre mortal.

11. En las facultades inferiores del alma el pecado venial se desliza[117] debido a un movimiento irreflexivo. Pero el pecado que se comete en la razón superior por un movimiento irreflexivo aparentemente no puede ser venial. Luego en la razón superior no puede haber pecado venial de ningún modo.

Se prueba la premisa menor del siguiente modo: El pecado que se comete por un movimiento irreflexivo, cuando repentinamente le sobreviene el consentimiento deliberado, pasa de venial a mortal, debido a que la razón que delibera considera otro bien más grande, actuando contra el cual se comete un mayor pecado: por ejemplo, cuando surge la concupiscencia por un movimiento irreflexivo, se considera en el objeto deseado sólo su aspecto placentero; en cambio cuando la razón delibera, considera algo más elevado, es decir, la ley de Dios, que es contraria a la concupiscencia, y despreciándola por la concupiscencia, el hombre pecaría mortalmente. Pero no puede pensarse nada más elevado que el objeto de la razón superior, que es el bien eterno. Luego si el pecado cometido por un movimiento irreflexivo fuese venial en razón del propio objeto, no podría llegar a ser mortal en la razón superior en virtud del consentimiento deliberado. Pero se sabe que es mortal a causa del consentimiento deliberado. Luego aun si es efectuado por un movimiento irreflexivo, es mortal. Consecuentemente, en ningún caso puede ser venial en la razón superior.

12. La razón superior es el principio de la vida espiritual, así como el corazón en el animal es el principio de la vida corporal; por lo que también es comparable al corazón, según aquello de *Proverbios* (4, 23): "Guarda tu corazón con toda cautela, porque de él procede la vida". Pero en el corazón no puede haber alguna enfermedad que no sea mortal. Luego tampoco en la razón superior existe algún pecado venial, sino sólo mortal.

EN CONTRA

1. Dice Agustín[118] en *De Trinitate*, que todo consentimiento en acto pertenece a la razón superior. Pero algún consentimiento en acto es pecado venial, como cuando alguien consiente hablar de más; pues el consentimiento en un peca-

---

[116] *De malo*, q. 7, a. 3.

[117] Sobre el sentido de esta expresión: Cfr. Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, II, tr. 28, q. 2, c. 3 (f. 91 ra); III, tr. 19, c. 1, q. 4 (f. 220 ra).

[118] San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 12, n. 17 (PL 42, 1008; CCL 50, 372), según Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 9-12.

do venial es venial, así como el consentimiento en un pecado mortal es mortal. Luego en la razón superior puede haber pecado venial.

2. Así como la voluntad se complace en el bien, así también la razón se complace en la verdad. Pero la voluntad puede pecar venialmente, si ama un bien creado por debajo del bien increado. Luego la razón superior puede pecar venialmente si se complace en una verdad creada por debajo de la verdad increada.

SOLUCIÓN

Al ser la razón directiva del apetito, conviene que exista el pecado en la razón, de dos modos. *De un modo*, en cuanto al acto propio de la razón, como cuando se adhiere a lo falso por apartarse de lo verdadero. *De otro modo*, porque después de haber deliberado la razón, el apetito es llevado hacia algo desordenadamente; y si la deliberación de la razón se toma en el sentido de algunas *razones temporales*, como por ejemplo, el que algo sea útil o inútil, conveniente o inconveniente según la opinión de los hombres, se dice que hay pecado en la razón inferior; pero si la deliberación se hace mediante *razones eternas*, por ejemplo, por estar de acuerdo o en desacuerdo con un precepto divino, se dice que hay pecado en la razón superior. Pues la razón superior se dice que es aquella que se adhiere a las razones eternas, como dice Agustín[119] en *De Trinitate*.

Mas de dos modos se adhiere a ellas: contemplándolas y deliberando acerca de ellas. La razón se adhiere a las razones eternas contemplándolas como a su objeto propio, y deliberando sobre ellas como los medios de los que se sirve para dirigir un deseo o una acción. Y el pecado mortal o venial puede pertenecer a la razón superior de ambos modos. Pues la razón, en la medida en que se adhiere a las razones eternas como a su objeto propio, puede al contemplarlas tener actos deliberados, o actos indeliberados a los que llamamos irreflexivos. Y aunque pertenece a la razón deliberar, es necesario que toda deliberación incluya una consideración absoluta. Pues la deliberación no es otra cosa que un proceso discursivo y un proceso de consideración en movimiento, y todo movimiento tiene elementos irreductibles (por ejemplo, en el tiempo hay instantes[120], y en las líneas hay puntos[121]).

Por tanto si en la razón superior se diera acerca de su objeto propio, un pecado por un movimiento irreflexivo, sería pecado venial: por ejemplo, cuando alguien comprende súbitamente, que la Trinidad es inconciliable con la Unidad. Pues no hay pecado mortal si la razón no advierte antes que algo es contrario a

---

[119] San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 7, n. 12 (PL 42, 1005; CCL 50, 367).

[120] Cfr. Aristóteles, *Physica*, VI, 5, 233b 33-35.

[121] Aristóteles, *Physica*, VI, 1, 231a 25-26.

un mandato de Dios: pues pertenece a la razón de pecado mortal, ser contrario a un precepto de Dios. Luego una vez que la razón haya percibido por deliberación, que no creer es contrario a un precepto de Dios, si no cree, se producirá pecado mortal. En cambio, cuando la razón consulta y se adhiere a las razones eternas como medio para dirigir un deseo o una acción, no puede haber pecado irreflexivamente, pues el consejo mismo conlleva una deliberación: sin embargo, también de este modo puede haber pecado venial y mortal en la razón superior. Pues al deliberar investigamos, tanto por qué medio puede hacerse algo, como por qué medio puede hacerse mejor algo.

Por tanto puede haber pecado con relación a la deliberación de dos maneras. *De un modo*, en cuanto que, por una deliberación de este tipo, se acepta una cosa que es absolutamente contraria a nuestro fin, de modo que uno no puede alcanzar el fin si el acto es puesto, en cuyo caso hay pecado mortal: por ejemplo, cuando alguien delibera que la fornicación es contraria a la ley de Dios, y no obstante ello la elige, peca mortalmente. En cambio, si la persona aprueba algo que no excluye el fin de la persona, y sin ello la persona puede alcanzar mejor el fin, puesto que la cosa en algún aspecto aleja a uno de su fin, o dispone a uno hacia lo que es contrario al fin, entonces hay pecado venial: por ejemplo, cuando alguien habla de más, incluso deliberando que ello es pecado venial que dispone a la persona a un pecado mortal, y en algún aspecto se aparta de la rectitud de justicia que conduce hasta Dios.

RESPUESTAS

1. No es necesario que en cualquier momento en que la razón peca, ello se produzca por apartarse de las razones eternas, pues a veces peca al aprobar algo que no es contrario a las razones eternas, como se ha dicho en la respuesta.

2. En relación con el fin puede haber desorden de dos modos: o por abandono del fin, y esto es pecado mortal; o porque se acepta algo que impide el fin, y esto es pecado venial.

3. La luz corporal actúa por una necesidad de la naturaleza: y por esto, siempre actúa mientras permanezca íntegra, y nunca tiene su acto disminuido; pero el uso de la caridad y de la gracia subyace al arbitrio de la voluntad; por lo que no siempre el hombre que tiene caridad se sirve de su perfección, sino que a veces posee su acto disminuido.

4. Agustín habla del pecado mortal, que es perversidad y mal absolutamente; mas el pecado venial no puede llamarse propiamente perversidad, ni es un mal a no ser relativamente, como se ha dicho en la respuesta.

5. Cuando la razón procedente de las razones eternas acepta algo contrario a dichas razones, peca mortalmente; pero algunas veces peca, no porque sea con-

trario a ellas aquello que acepta, sino porque es disponente de algo contrario a ellas, e impide las mismas.

6. La razón siempre se dice recta, o bien según que está de acuerdo con los primeros principios, acerca de los cuales no se equivoca al juzgar, o bien porque el error no sucede por una propiedad de la razón, sino más bien por un defecto suyo. Además, el error se sigue de una propiedad de la fantasía, en cuanto aprehende las representaciones de cosas ausentes.

7. Tanto el continente, como el incontinente poseen una recta razón al menos en lo universal; porque también el incontinente juzga por la recta razón que es malo aceptar un placer deshonesto, aunque su pasión lleve a la persona a rebelarse contra esta consideración universal. Sin embargo, de esto no se sigue que sea digna de alabar la razón de cualquier pecador con relación al conocimiento de lo universal; porque el intemperante, aun hallándose libre de pasión, juzga que es bueno servirse de un placer deshonesto, haciendo uso de una razón, por así decirlo, perversa.

8. Aunque la razón delibere, no obstante, es necesario que posea alguna consideración, que se incluye en la deliberación misma, como se ha dicho en la respuesta. Y sin embargo, no es necesario que en cualquier momento en que peca por deliberación, peque por cierta malicia, sino sólo en aquel momento en que acepta algo contrario a la virtud, como se dice en la *Ethica*[122]. Mas el pecado venial no es contrario a la virtud. Luego cuando alguien consiente por deliberación un pecado venial, no por esto peca por malicia.

9. Y por esto es patente la solución al noveno argumento.

10. El consentimiento deliberado no causa el desprecio de Dios, a no ser que aquello, en lo que se consiente, se considere como contrario a Dios.

11. El objeto de la razón superior, que es el más elevado, puede ser considerado, según un conocimiento superior, y según un conocimiento inferior. En efecto, el conocimiento que Dios tiene del bien eterno, que es Él mismo, es superior al conocimiento que el hombre tiene de dicho bien por su razón humana: y por esto, el hombre es rectificado al conocer, mediante el conocimiento divino, en cuanto que por éste cree en la revelación divina. Pero cuando alguien aprehende súbitamente que Dios no es uno y trino, lo aprehende según la razón humana; y es pecado venial. Pero cuando delibera, recurre a este conocimiento divino, considerando que contraría lo que Dios reveló, el que alguien no crea en la trinidad de Dios, y por esto se hace mortal, porque algo es reducido a una consideración más elevada.

12. La enfermedad que inmuta la complexión natural del corazón, o aquello que se aparta de ésta, siempre es mortal; pero la enfermedad que produce un

---

[122] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 4, 1148a 2-4.

desorden en su movimiento, no siempre es mortal; y de modo semejante, el pecado que suprime la caridad de la razón superior es mortal; mas no el pecado que produce desorden en algún acto.

Artículo 6

Si en la sensualidad puede haber pecado venial[123]

Parece que no.

Objeciones

1. Dice Ambrosio[124] que sólo aquello que es capaz de virtud, es capaz de vicio. Pero la sensualidad no es capaz de virtud; en efecto, está representada por la serpiente, como dice Agustín[125] en *De Trinitate*. Luego puesto que la sensualidad no puede ser causa de virtud, tampoco de vicio.

2. Según Agustín[126], todo pecado está en la voluntad, porque "no se peca sino por la voluntad". Pero la sensualidad es distinta de la voluntad. Luego la sensualidad no es pecado venial.

3. No se encuentra pecado en las bestias. Pero la sensualidad es común a nosotros y a las bestias[127]. Luego no puede haber pecado en la sensualidad.

4. Mas podría decirse que la sensualidad en las bestias no obedece a la razón, como sí sucede en nosotros; y por esto en nosotros puede haber un sujeto de pecado, mas no en las bestias. Pero en contra, según esto, la sensualidad no será sujeto de pecado venial a no ser en cuanto obedece a la razón. Pero "aquello por

---

[123] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 74, a. 3-4; *In II Sententiarum*, d. 24, q. 3, a. 2; *De veritate*, q. 25, a. 5; *Quodlibeta*, IV, q. 11, a. 1. Sobre a qué se refiere con sensualidad: cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 81, a. 1.

[124] San Ambrosio, *De Noë et arca*, c. 12, n. 41 (PL 14, 379A [398C]; CSEL 32-1, 439).

[125] San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 12, n. 17 (PL 42, 1007; CCL 50, 371-372) según Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 7.

[126] San Agustín, *De duabus animabus*, c. 10, n. 14 (PL 42, 104; CSEL 25-1), según Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 41, c. 5.

[127] Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 5.

lo que una cosa existe es más que ella y anterior a ella"[128]. Luego más debe asignarse como sujeto de pecado venial a la razón, que a la sensualidad; pues pecan, según dice el Filósofo[129] en *Topica*, los que no asignan un primer sujeto al accidente.

5. Disposición y hábito están en lo mismo. Pero el pecado venial es una disposición para el mortal. Luego no pudiendo estar el pecado mortal en la sensualidad, tampoco podrá estar el pecado venial en la sensualidad.

6. Dice Agustín[130] en *De Genesi contra Manicheos* que si alguien no consiente a un movimiento de sensualidad, no peligra, sino que se protege. Mas nadie que peca venialmente se protege de esto. Luego el movimiento de sensualidad no es pecado venial.

7. Dice Agustín[131] en *Sermo de operibus misericordiae*: "Todo pecado es un desprecio de Dios, porque con él se desprecian sus mandatos". Luego en aquella parte del alma que puede percibir los mandatos de Dios puede haber pecado. Pero ella no puede ser la sensualidad, sino la sola razón. Luego el pecado venial no puede estar en la sensualidad.

8. Nadie peca en aquello que no puede evitar con su voluntad[132]. Pero el hombre no puede evitar con su voluntad que surja un movimiento de concupiscencia, según aquello de *Romanos* (7, 15): "Porque lo bueno que quiero, eso no hago", es decir, no desear, como expone la *Glossa*[133]. Luego el movimiento de sensualidad no es pecado.

EN CONTRA

1. Dice el Maestro[134] en sus *Sententiae*, que si el movimiento de concupiscencia está sólo en la sensualidad, será pecado venial, y lo toma del *De Trinitate* de Agustín[135].

---

[128] Cfr. Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I, 6, 72a 29, según una traducción anónima (Minio Paluello 114) y de Jacobo de Venecia (Minio Paluello 9).

[129] Aristóteles, *Topica*, VI, 9, 147b 29-34.

[130] San Agustín, *De Genesi contra Manicheos*, II, c. 14. n. 21 (PL 34, 207).

[131] San Agustín, *Sermo de operibus misericordiae* (PL 46, 17), y es interesante la opinión que de él emite Posidio en el índice de su *Vita Sancti Aurelii Augustini*, t. XXII de Migne; así como Morin, G.; "Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti", en *Miscellanea Augustiniana*, 1930 (I), p. 606. Sin embargo, cfr. San Agustín, *De natura et gratia contra Pelagium*, c. 29 (PL 44, 263; CSEL 60, 257), según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 88, a. 4.

[132] San Agustín, *De libero arbitrio*, III, c. 18, n. 50 (PL 32, 1295; CCL 29, 304; CSEL 74, 131) como se dice en *De malo*, q. 14, a. 1, obl.

[133] *Glosa interlineal* a esa cita.

[134] Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 9, n. 3.

SOLUCIÓN

El pecado mira propiamente al acto, como es patente por lo dicho más atrás[136]. Mas, como ahora hablamos del pecado en moral, en el acto de aquella potencia sucede que existe un pecado moral. Mas algún acto es moral porque ha sido ordenado e imperado por la razón y la voluntad. Por lo que cualquier parte del hombre que obedece a la razón, puede ser pecado en su acto. Mas obedece a la razón y a la voluntad, no sólo un miembro corporal para un acto exterior, sino también el apetito sensitivo para algunos movimientos interiores; por lo que también en actos exteriores, y en movimientos del apetito sensitivo, que se dicen sensualidad, puede existir pecado.

Pero debe considerarse que debido a que la acción se atribuye más al agente primero y principal que al instrumento, cuando un apetito interior o un miembro exterior opera por imperio de la razón, se atribuye el pecado, no a la sensualidad o al miembro corporal, sino a la razón. Mas, un miembro exterior nunca opera sino movido, o bien por la razón, o al menos por la imaginación, o por los sentidos y el apetito sensitivo; por lo que nunca se dice que hay pecado en los miembros exteriores, como la mano o el pie; pero algunas veces, la sensualidad se mueve sin imperio de la razón o de la voluntad, y entonces se dice que hay pecado en la sensualidad.

Pero en todo caso, este pecado no puede ser mortal, sino sólo venial. Pues el pecado mortal se produce por alejamiento del fin último al cual ordena la razón y la sensualidad no puede alcanzarlo, por lo que en la sensualidad no habría pecado mortal, sino sólo venial. Pues cuando el movimiento de la sensualidad imperado por la razón, como sucede con aquel que quiere desear algo cuyo objeto es propio de un pecado mortal, tal movimiento es pecado mortal, pero no se atribuye a la sensualidad, sino a la razón imperante.

RESPUESTAS

1. Ambrosio habla del vicio del pecado mortal, que se opone a la virtud. Mas lo venial no contraría a la virtud, aunque algunas virtudes sean de las partes irracionales del alma, según dice el Filósofo[137] en la *Ethica*, no ciertamente en cuanto son sensitivas, sino en cuanto son racionales por participación.

2. Agustín entiende que todo pecado existe en la voluntad como en su primer motor o en lo que puede mover: pues por ésta, el movimiento de la sensualidad es pecado venial, porque la voluntad puede impedir aquél.

---

135 San Agustín, *De Trinitate*, c. 12, n. 17 (PL 42, 1007; CCL 50, 371-372).

136 *De malo*, q. 2, aa. 1-2.

137 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 10, 1117b 23-24.

3. La sensualidad es sujeto de pecado en cuanto obedece a la razón; y de este modo no es común a nosotros y a las bestias.

4. Cuando un acto de la voluntad o de la razón se encuentra en pecado, entonces puede ser atribuido directamente a la razón o a la voluntad como primer motor y primer sujeto: pero cuando no está ahí algún acto de la voluntad o de la razón, sino sólo un acto de la sensualidad, el cual se dice pecado porque puede ser prohibido por la razón y la voluntad, entonces el pecado es atribuido a la sensualidad.

5. Cuando la disposición y el hábito difieren como lo perfecto y lo imperfecto en la misma especie, entonces residen en el mismo sujeto; de lo contrario no es necesario. En efecto, una buena imaginación es una disposición para el conocimiento: y de modo semejante el movimiento de la sensualidad puede ser una disposición para el pecado mortal que reside en la razón.

6. Cuando hay un movimiento ilícito en la sensualidad, la razón se puede hallar de tres modos con respecto al mismo. *De un modo*, como lo que resiste: y en este caso no es pecado venial, sino que es digno de mérito. Mas *algunas veces* se encuentra como lo que manda, como cuando excita de propósito el movimiento de la concupiscencia ilícita: y entonces, si es ilícito en el género del pecado mortal, será pecado mortal. Y *otras veces* se encuentra de tal modo que, ni prohíbe, ni manda, sino consiente; y entonces hay pecado venial.

7. Agustín habla ahí del pecado mortal, que es un pecado absolutamente: pues el pecado venial es un pecado relativamente, como se ha dicho más arriba[138].

8. Debido a que el apetito sensitivo es movido por alguna aprehensión, y no obstante es una facultad en un órgano corporal, su movimiento puede surgir de dos modos: *de un modo*, por la disposición del cuerpo; *de otro modo*, por alguna aprehensión. Mas la *disposición* corporal no subyace al imperio de la razón; sino que toda *aprehensión* subyace al imperio de la razón; pues la razón puede prohibir el uso de cualquier potencia aprehensiva, principalmente en ausencia del sensible según el tacto, que algunas veces puede ser removido. Luego puesto que hay pecado en la sensualidad, según que ésta puede obedecer a la razón, el primer movimiento de la sensualidad, que procede de la disposición corporal, no es pecado, y algunos[139] llaman a este movimiento primero; mas el segundo movimiento, que es producido por alguna aprehensión, es pecado. Pues el primero, no puede evitar de ningún modo la razón; mas el segundo puede evitarla en cuanto a los singulares, mas no en cuanto a todos: porque mientras aparta su

---

138 *De malo*, q. 7, a. 6, ad4.

139 Cfr. Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, II, tr. 28, q. 2, q. incidental (f. 89 vb).

conocimiento de una cosa, incurre en otra, de lo cual puede surgir un movimiento ilícito.

ARTÍCULO 7

Si el hombre en el estado de inocencia podía pecar venialmente[140]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Sobre aquello de *1 Timoteo* (2, 14): "Adán no fue seducido", dice la *Glossa*[141]: "Por no haber tenido experiencia de la severidad de Dios pudo ser llevado equivocadamente a creer que estaba cometiendo un pecado venial". Y por eso parece que en el estado de inocencia Adán creyó que podía pecar venialmente, aun antes de pecar mortalmente. Pero él mismo conoció mejor la condición de su estado, que nosotros. Luego no debemos decir que no haya podido pecar venialmente.

2. Mas podría decirse que lo venial no se toma ahí como venial por su género[142], así como hablar de más es pecado venial; sino que se dice venial a lo que es fácilmente perdonable[143]. Pero en contra, está lo que, con relación a *Job* (10, 9): "Acuérdate que me modelaste como al barro", dice Gregorio[144] en sus *Moralia*: "los seres humanos cometen pecados veniales, pero tales pecados son imperdonables en los ángeles". Luego si Adán hubiese estimado que su pecado venial era venial, es decir, perdonable, no hubiese sido engañado. Luego no debemos interpretar la *Glossa* de modo que tomemos "venial" como "perdonable".

---

140 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 83, a. 3; *In II Sententiarum*, d. 21, q. 2, a. 3.

141 Glosa de Pedro Lombardo a ese lugar (PL 192, 341C), tomada de San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 11, n. 2 (PL 41, 420; CCL 48, 433; CSEL 40-2, 29).

142 Cfr. *De malo*, q. 7, a. 1.

143 Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 42, c. 3, n. 2.

144 Más bien en *Glosa ordinaria* a *Job*, 10, 9, tomada de San Gregorio, *Moralium libri*, IX, c. 50, n. 76 (PL 75, 900D; CCL 143, 510).

3. El pecado venial es una disposición para el mortal. Pero la disposición precede al hábito. Luego el pecado venial en el hombre, precedió al mortal.

4. Pudiendo nosotros pecar venialmente, si Adán no pudo pecar venialmente, ello no fue sino por la integridad de su estado. Pero se opone menos a la integridad del primer estado el pecado venial, que el mortal que no obstante cometió. Luego con mayor razón pudo cometer pecado venial.

5. Los pecados se oponen a los actos virtuosos. Pero los actos virtuosos no fueron, en el estado de inocencia, de un género distinto al que tienen actualmente. Luego tampoco los actos de los pecados. Luego si algunos pecados son actualmente veniales, también lo fueron en el estado de inocencia.

6. Se llega primero a una distancia menor, que a una distancia mayor. Pero el pecado mortal dista más de la rectitud del primer estado, que el pecado venial. Luego Adán llegó primero al pecado venial que al pecado mortal.

7. Adán pudo pecar y hacer el bien. Pero pudo hacer más y menos bien. Luego pudo hacer más y menos mal, pecando mortal y venialmente.

8. Existe un estado de la criatura racional, en el que alguien puede pecar mortal y venialmente, como sucede entre nosotros. Existe además otro estado en el que no puede pecar ni venial ni mortalmente, como sucede en el estado de gloria. Existe también otro estado en el que no puede pecarse venialmente, sino sólo mortalmente[145]. Luego hay algún estado en el que puede pecarse venialmente, y no mortalmente, mientras se está en dicho estado. Pero ese estado no puede ser otro sino el estado de inocencia. Luego en el estado de inocencia, el hombre podía pecar venialmente, mientras estaba en dicho estado.

9. En el estado de inocencia, el régimen del alma estaba bien gobernado, por lo cual se dice en *Eclesiastés* (7, 30), que "Dios hizo recto al hombre". Pero un régimen bien gobernado puede ser debilitado antes de ser destruido totalmente. Luego también el régimen del alma pudo ser debilitado por el pecado venial, antes de ser destruido totalmente por el pecado mortal.

10. La gracia no suprime la naturaleza. Pero pertenece al libre albedrío del hombre poder hacer el bien naturalmente, y pecar mortal y venialmente. Luego el don gratuito de la justicia original no impedía que pudiese pecar venialmente.

11. Nada impide que haya un defecto en el acto del segundo agente, no habiendo ningún defecto en el acto del agente superior; así como puede haber un defecto en la fuerza germinativa de una planta, sin que haya defecto alguno en el movimiento del sol. Pero en el alma, razón y sensualidad se comparan como lo superior y lo inferior. Luego en el estado de inocencia, pudo haber pecado venial en el acto de la sensualidad, sin que hubiese pecado mortal en el acto de la razón.

---

[145] Posible alusión al infierno.

12. Dice Agustín[146] en *De Genesi ad litteram* que "Adán, cuando se dio cuenta de que su mujer, por haber comido de aquel fruto, no murió por ello, fue tentado por un deseo desordenado de adquirir conocimiento. Sin embargo, si ya había sido dotado de una inteligencia espiritual, no podía de ningún modo creer que Dios les hubiera prohibido comer del fruto de aquel árbol por envidia". Ahora bien, Adán no tenía una inteligencia espiritual después del pecado. Por tanto, el deseo desordenado de adquirir conocimiento le tentó antes de su pecado. Pero un deseo desordenado de adquirir conocimiento es pecado venial. Luego en Adán, el pecado venial precedió al mortal.

13. El movimiento súbito de infidelidad es pecado venial. Pero en Eva, antes que pecara, hubo un movimiento súbito de infidelidad: lo cual es patente por el hecho mismo de que dijo dudando: "No sea que quizás muramos"[147]. Luego pecó venialmente antes de pecar mortalmente.

14. Según dice Agustín[148] en su *Enchiridion,* los pecados están en el alma como las enfermedades en el cuerpo. Pero Adán incurrió en una enfermedad que debilitó su virtud, antes de morir. Luego por la misma razón, incurrió en debilidad por pecado venial, antes de la muerte espiritual por el pecado mortal.

15. Dice Agustín[149] en *De Genesi ad litteram*: "No ha de juzgarse que el tentador habría causado que Adán cayera, a menos que hubiera surgido previamente en su alma una soberbia que había de refrenar". Pero no fue posible refrenar la soberbia después de haberla consentido. Luego habría surgido en él antes de que pudiera haber sido refrenada mediante su rechazo. Pero tales movimientos que han de ser refrenados son pecados veniales. Luego Adán cometió pecado venial antes de consentirlo.

16. El hombre fue derribado por el tentador mediante el pecado mortal. Pero el orgullo que debía ser refrenado precedió a su caída, como lo indican las palabras de Agustín[150]. Luego el pecado venial existió en él antes del pecado mortal.

En contra

1. El primer pecado del hombre fue causa de muerte, según aquello del Apóstol en *Romanos* (5, 12): "Por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado, la muerte". Pero por esto se dice que el pecado mortal es causa de muerte. Luego el primer pecado del hombre convino que fuese mortal.

---

[146] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, c. 42, n. 60 (PL 34, 454; CSEL 28-1, 378).

[147] *Génesis*, 3, 3.

[148] San Agustín, *Enchiridion ad Laurentium*, c. 11 (PL 40, 235; CCL 46, 53).

[149] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, c. 5 (PL 34, 432; CSEL 28-1, 338).

[150] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, c. 5 (PL 34, 432; CSEL 28-1, 338).

2. Dice Anselmo[151] en su libro *De conceptu virginali*: "Así como el orden de las bestias es que actúen sin razón, así también el orden de la naturaleza humana es actuar con la razón". Pero el que peca venialmente, no actúa con la razón; de lo contrario, no sería malo, como dice Dionisio[152] en de *De divinis nominibus*, que el mal del hombre se produce sin la razón. Luego en el estado de inocencia, en el que permanecía íntegro el orden de la naturaleza, no pudo el hombre pecar venialmente.

3. Todo movimiento es desde lo que predomina[153]. Pero en el hombre, en el estado de inocencia, predominaba la justicia. Luego todo movimiento de aquel estado era según la justicia. Luego durante aquel estado, no pudo el hombre pecar venialmente.

SOLUCIÓN

Comúnmente se considera[154] que Adán, en el primer estado, no pecó, antes de que pecara mortalmente.

Mas podría estimar alguien que esto mismo se debe a que los pecados que para nosotros son veniales, para el hombre en el estado de inocencia habrían sido mortales por la excelencia de su estado. Pues sucede que un mismo pecado es más grave por la excelencia de la persona; pero la circunstancia de la persona no agrava el pecado hasta el infinito, de modo que haga mortal lo venial, a no ser que modifique en otra la especie del pecado: pues sólo la circunstancia de este tipo hace mortal lo venial, como se ha dicho más atrás[155]. Mas esto sucede cuando alguna persona, debido a la condición de su estado, hace alguna cosa contraria a un precepto existente, que en una persona inferior no es contraria a un precepto existente; así como tener esposa en un sacerdote es contrario al precepto del voto de continencia que debe guardarse, mas no en el laico, que no hizo voto alguno; y de este modo, aquello que en un laico es venial o no es pecado, en el sacerdote es pecado mortal.

En cambio, si el acto de una persona superior no es contrario al precepto especialmente hecho para ella, no hay pecado mortal, porque todo pecado mortal es contrario a un precepto de la ley divina, como se ha dicho más atrás[156]. (Un

[151] San Anselmo, *Liber de Conceptu Virginali et Originali Peccato*, c. 10 (PL 158, 444A; Schmitt II 152).

[152] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, n. 32 (PG 3, 733A; Dion. 309).

[153] Cfr. Aristóteles, *De caelo*, I, 3, 269a 1-2.

[154] Cfr. San Alberto Magno; *In II Sententiarum*, d. 21, a. 10; San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 21, a. 3, q. 1.

[155] *De malo*, q. 7, a. 4.

[156] *De malo*, q. 7, a. 1, ob1.

acto así puede accidentalmente ser pecado mortal en virtud del escándalo resultante; puesto que también es contrario a un precepto de la ley divina ser ocasión para la caída del hermano[157]). Así, pues, por el primer hombre que vivía en estado de inocencia no se puede afirmar que los actos de los pecados veniales hayan sido contrarios al precepto de un modo distinto a como lo son para nosotros. Por eso no puede decirse que los actos que son pecados veniales para nosotros, habrían sido pecados mortales para Adán si los hubiese hecho, debido a la excelencia de su estado.

Más bien debe decirse, que la condición de su estado era de tal género que durante dicho estado de ningún modo podía cometer pecado venial. La razón de esto es que, de tal modo había sido creado el hombre en el estado de inocencia, como dice Agustín[158] en *De civitate Dei*, que mientras la parte superior del hombre permaneciera firmemente unida a Dios, todas las partes inferiores estaban sometidas a la parte superior, no sólo las partes del alma, sino también el cuerpo mismo y otras cosas exteriores. Mas la parte superior del hombre, es decir, el alma espiritual, no podía ser removida de su rectitud por la cual estaba sometida a Dios, a no ser por el pecado mortal, que es un rechazo de Dios. Luego ningún desorden en las partes inferiores del alma podía existir antes de que pecara mortalmente. Por lo que es patente que el pecado venial, que existe en la sensualidad, no pudo existir en el estado de inocencia antes de una deliberación de la razón, ya que todo movimiento de las partes inferiores sigue el orden de la parte superior.

Pero debido a que también puede haber pecado venial en la razón superior según lo dicho más atrás[159], podría parecer a alguien que al menos pudo haber dicho pecado venial en Adán en el estado de inocencia. Pero también en esto opera la misma razón, si alguien lo considera atentamente. Pues toda vez que las potencias se distinguen según sus objetos[160], el orden de las potencias también es de acuerdo con el orden de sus objetos. Y sucede además que en los objetos de la razón hay un orden de lo superior y lo inferior, y de las cosas prácticas y especulativas. Pues así como un principio indemostrable es lo más ele-

---

[157] Cfr. *Glosa interlineal* a *Mateo*, 18, 8, tomada de San Jerónimo, *Libri quattuor Commentariorum in Evangelium Matthaei*, II, c. 15, 12 (PL 26, 107 [111B]; CCL 77, 129), según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 43, a. 1, sc.

[158] San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 15 (PL 41, 422-424; CCL 48, 436-438; CSEL 40-2, 35); XIV, c. 19 (PL 41, 427; CCL 48, 442; CSEL 40-2, 42).

[159] *De malo*, q. 7, a. 5.

[160] Cfr. Aristóteles, *De anima*, II, 6, 415a 18-20, según Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 48, a. 2, ob2.

vado en relación con las cosas susceptibles de especulación, así también se encuentra el fin en relación con las operaciones[161].

Por lo que, mientras la razón superior del hombre se hubiese encontrado bien dispuesta en relación con su fin, de ningún modo hubiera podido fallar en relación con los medios de llegar al fin, debido al indefectible orden que tenían las cosas inferiores hacia las cosas superiores según la condición de aquel estado: así como también sucede que en las cosas especulativas, mientras el hombre goza de un recto juicio, a no ser que haya un defecto en la conexión de los principios con las conclusiones, no podrá incurrir en algún defecto acerca de las conclusiones. Mas es manifiesto, por lo dicho más atrás[162], que el pecado mortal se produce por un apartarse del fin, y el pecado venial es cierto desorden en relación con los medios que conducen al fin. Por lo que, era imposible al hombre, en el estado de inocencia, pecar venialmente, antes del pecado mortal.

RESPUESTAS

1. En dicha *Glossa*, lo venial no se toma por lo venial en general, como hablamos de lo venial aquí; sino que ahí, lo venial se dice de lo que es fácilmente perdonable.

2. El pecado venial del primer hombre, ciertamente, fue del modo en que dice Gregorio, porque pudo ser perdonado; sin embargo, no fue así de fácil, como él lo estimó, es decir, de modo que le fuese perdonado sin la pérdida de su estado.

3. Una cosa dispone para otra de dos modos. *De un modo*, según un orden necesario y natural, como el calor dispone para la forma del fuego; y dicha disposición siempre precede a aquello a lo que dispone. *De otro modo*, contingentemente y como por accidente, así como la ira dispone para la fiebre; sin embargo, no es necesario que la ira preceda siempre a la fiebre; y de este modo, lo venial dispone para lo mortal, aunque no siempre precede a este último.

4. El pecado venial y mortal, son totalmente contrarios a la integridad del primer estado de manera tal que dicha integridad no es compatible ni con uno ni otro; pero el pecado mortal, de tal modo se opone más a ella, que podía corromper la integridad del primer estado, no así el pecado venial.

5. Dicho argumento, procede según aquel intelecto por el que se juzga que aquellas cosas que para nosotros son pecados veniales pudo haberlas hecho

---

161 Cfr. Aristóteles, *Physica*, II, 15, 200a 15-200b 8, según Tomás de Aquino, *In Ethicam*, VI, c. 4.

162 *De malo*, q. 7, a. 1.

Adán, y sin embargo serían pecados mortales para él; lo cual es patente que es falso por aquellas cosas que ya se han dicho[163].

6. Dicho argumento procede, cuando lo que dista más no puede alcanzarse a no ser por algo determinado que dista menos; pero cuando por diversos medios puede llegarse a lo que dista más, por una distancia más corta, no es necesario que preexista cualquiera de aquellas cosas, así como si puede irse a algún lugar por diversos caminos, no es necesario que antes de alcanzar lo que dista más, se alcance lo que dista menos en uno solo de aquellos caminos; y de modo semejante, no es necesario que el hombre peque venialmente antes que mortalmente.

7. Adán pudo cometer desde el principio un pecado mortal mayor o menor: sin embargo, no se sigue que pudo cometer un pecado venial, pues no todo pecado menor es un pecado venial.

8. Tales argumentos no siempre son válidos: pues puede encontrarse una cosa sin la otra, como una sustancia sin accidente, o forma sin materia; y sin embargo, no pueden encontrarse éstas[164] sin aquéllas[165]. Y de modo semejante, puede decirse, que aunque se encuentre un estado en que pueda haber sólo pecado mortal, no por esto es necesario que se encuentre un estado en que sea necesario que sólo haya pecado venial, aunque podemos decir que hay un estado en que no pudo haber pecado mortal sino venial, como en los que fueron santificados desde el vientre de la madre[166], es decir, Jeremías, Juan Bautista, y los Apóstoles, de quienes se dice[167]: "Yo confirmé sus columnas", quienes se cree que fueron confirmados por la gracia y no podrían pecar mortalmente, sino sólo venialmente.

9. El hecho de que un gobierno se debilite antes de destruirse por completo puede suceder: o en virtud del gobernante, quien carece de sabiduría o justicia; o en virtud de los súbditos, quienes no obedecen perfectamente. Pero en el estado de inocencia, el alma del hombre era perfecta en sabiduría y justicia, y las cosas inferiores a ella misma, le estaban perfectamente sometidas; por lo que no podía debilitarse el régimen del alma por el pecado venial, antes de que fuese corrompido por el mortal.

10. La perfección de la naturaleza no desaparece por la gracia, sino que los defectos de la naturaleza desaparecen con la gloria. Mas poder pecar es un defecto; por lo que también puede desaparecer del hombre por la gracia, de modo que no pueda pecar, como es patente principalmente en las bestias.

---

[163] En la solución.

[164] Accidente y materia.

[165] Sustancia y forma.

[166] Véase Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 27, a. 1.

[167] *Salmos*, 74, 4.

11. Puede suceder que exista un defecto en acto en un agente inferior, no habiendo defecto en uno superior, debido a que el agente inferior no está totalmente sometido al superior: mas esto no existía en el estado de inocencia; por lo que no se sigue el argumento.

12. Aquel deseo desordenado de adquirir conocimiento fue resultado de la soberbia que Adán contrajo a partir de las palabras de Eva. Y Agustín[168] así lo establece cuando afirma que el deseo desordenado de adquirir conocimiento que sintió Adán fue debido a soberbia intelectual. Y dicha soberbia fue el primer pecado, y fue un pecado mortal consistente en ensoberbecerse contra Dios. Y sin embargo, el deseo desordenado de conocer algo prohibido por Dios puede ser pecado mortal. Y la afirmación de que Adán estaba dotado de un alma espiritual debe referirse al tiempo anterior al nacimiento de su soberbia, aunque podría decirse que incluso después de su pecado tuvo Adán un alma espiritual, a causa de la espiritualidad que posee una inteligencia perspicaz, mas no a causa de la espiritualidad que da la gracia.

13. No puede decirse súbito el movimiento de infidelidad o de duda que prorrumpió incluso de palabra; y sin embargo, a dicha dubitación de la mujer que prorrumpió de palabra, le precedió cierta presunción en el alma de ella, procedente de las palabras de la serpiente con las cuales solicitó a ella que se guardara de cumplir el precepto del superior: pues al instante surgió en el alma de la mujer, una presunción por la que se negó a tener que guardar los preceptos de Dios, y de aquí nació su duda.

14. La necesidad misma de morir, en la que el hombre incurre constantemente, se dice que es cierta muerte del hombre, según aquello de *Romanos* (8, 10): "El cuerpo ha muerto por el pecado"; así como también el pecado mortal se dice que es la muerte para el alma[169]. Mas la muerte actual corresponde proporcionalmente a la condenación futura.

15. El orgullo se dice que debe refrenarse para que no surja; pues ante las palabras propuestas por el tentador, el hombre debió mantenerse de modo tal que no permitiera entrar en él el orgullo.

16. La caída de Adán descrita se considera como un acto de pecado exterior, o también como la pérdida del estado de inocencia, la cual es posterior al orgullo tal como los efectos son posteriores a las causas.

---

[168] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XI, c. 42, n. 60 (PL 34, 454; CSEL 28-1, 378).

[169] Cfr. San Agustín, *In Ioannis Evangelium*, trat. XLIX, n. 3 (PL 35, 1748; CCL 36, 421).

ARTÍCULO 8

Si los primeros movimientos de sensualidad en los infieles son pecado venial[170]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Dice Anselmo[171] en su libro *De libero arbitrio*: "Los que no están en Cristo al sentir la carne, alcanzan la condenación aunque no anden según la carne". Pero sentir la carne y no andar según la carne, es el primer movimiento de concupiscencia. Luego toda vez que sólo el pecado mortal merece la condenación, parece que los primeros movimientos de concupiscencia en los infieles, quienes no están en Cristo Jesús, no son pecados veniales sino mortales.

2. Dice el Apóstol en *Romanos* (7, 15): "No hago el bien que quiero", refiriéndose a la voluntad de no tener experiencia de la concupiscencia[172]. Y por esta razón concluye que no puede ser condenable siempre y cuando no actúe conforme a la carne, puesto que él pertenecía a Cristo Jesús. En efecto, dice en *Romanos* (8, 1): "Por tanto, no hay condenación alguna", es decir, por tener experiencia de la concupiscencia, "para los que pertenecen a Cristo Jesús y no actúan conforme a la carne". Pero cuando una causa es removida, desaparece su efecto[173]. Luego para aquellos que no pertenecen a Cristo Jesús, sentir concupiscencia es condenable.

3. Como dice Anselmo[174] en el mismo libro, el hombre fue hecho de tal modo que no debería sentir concupiscencia. Mas este débito parece ser perdonado al hombre por la gracia bautismal que los infieles no tienen. Luego siempre que el infiel desea, aun cuando no consienta, actúa contra lo debido. Luego peca mortalmente.

---

170 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 89, a. 5; *Quodlibeta*, IV, q. 11, a. 2; *Super Romanos*, c. 8, lect. 1. Asimismo, Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 41, a lo largo de toda ella.

171 San Anselmo, *Tractatus de concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio*, q. 3, c. 7 (PL 158, 530C; Schmitt II, 274).

172 Cfr. *Glosa* de Pedro Lombardo a *Romanos*, 7, 24-25 (PL 191, 1430A).

173 Cfr. Pedro Hispano, *Summulae logicales*, tr. 5, n. 21 (De Rijk 68).

174 San Anselmo, *Tractatus de concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio*, q. 3, c. 7 (PL 158, 530C; Schmitt II, 274).

EN CONTRA

1. En igualdad de circunstancias, los cristianos pecan más gravemente, en un acto de pecado, de lo que lo hacen los no creyentes, como se desprende de lo que dice el Apóstol en *Hebreos* (10, 29): "¿De cuánto mayor castigo pensáis que será digno el que pisotea al Hijo de Dios, etc.?". Pero el cristiano que siente los impulsos de la concupiscencia, si no les consiente, no peca mortalmente. Luego mucho menos el no creyente.

SOLUCIÓN

Algunos[175] supusieron que también en los infieles, los primeros movimientos de concupiscencia son pecados mortales. Pero esto no puede ser. Pues un movimiento de sensualidad puede ser considerado de dos modos. *De un modo*, *secundum se*: y de este modo, es patente que no puede ser pecado mortal, pues el pecado mortal se produce por un apartarse del fin último, y por despreciar un precepto de Dios; mas la sensualidad no es capaz de un precepto divino ni puede concernir al fin último; por lo que su movimiento, considerado *secundum se*, de ningún modo puede ser considerado pecado mortal. *De otro modo*, puede considerarse que es pecado mortal según su principio; y de este modo, no puede tener más razón de pecado que la que tiene el pecado original, pues un efecto de este tipo no puede ser mejor que su causa; mas el pecado original en el infiel, es, ciertamente, según la culpa y según la pena: mas en el infiel permanece ciertamente la pena, pero desaparece la culpa, como se ha dicho más arriba[176] al disputar sobre el pecado original.

Y por esto, el movimiento de sensualidad en los infieles, es, ciertamente, pecado venial, *en cuanto que es un acto personal*, pero *en cuanto que procede originalmente*, no le pertenece condenación culpable, sino sólo cierta penalidad; mas en el infiel, *en cuanto que es un acto personal*, es, de modo semejante, pecado venial; pero *en cuanto se deriva del pecado original*, tiene una condenación culpable, no ciertamente según la razón de pecado mortal actual, sino según la razón de la condenación que compete al pecado original.

RESPUESTAS

1. Aquellos que no están en Cristo al sentir la carne, alcanzan la condenación debida al pecado original, mas no debida a pecado mortal.

---

[175] Por ejemplo, Enrique de Gante, *Quodlibetum* VI, q. 32. Cfr. Tomás de Aquino, *Super Romanos*, c. 8, lect. 1.

[176] *De malo*, q. 4, a. 6, ad4.

2. Cuando el Apóstol afirma: "Por tanto, no hay condenación alguna...." trata de decirnos que la rebelión del fomes se produce sin la condenación del pecado original en aquellos que pertenecen a Cristo Jesús. Y a partir de esto podemos inferir que en aquellos que no han obtenido la gracia de Cristo Jesús, el fomes de pecado es simultáneo a la culpa original.

3. Aquel débito de no sentir la carne, es el deber de tener la justicia original: de lo cual se sigue que el que no tiene ésta, o tiene algo en lugar de ella, como la gracia bautismal, o tiene el pecado original; mas no que tenga en cualquier movimiento suyo el pecado mortal.

ARTÍCULO 9

Si un ángel bueno o malo puede pecar venialmente[177]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Como dice Gregorio en su *Homilia*, de la Ascensión: "el hombre coincide con el ángel en que entiende"[178]. Pero el pecado venial puede existir en el hombre, aun según la parte intelectiva, y según la razón superior e inferior, como se ha dicho más atrás[179]. Luego por la misma razón, puede existir pecado venial en el ángel.

2. El pecado venial consiste en amar más a las criaturas que a Dios; mas el pecado venial, en amar algo menos que a Dios. Pero el ángel pudo amar más a una criatura que a Dios, puesto que pecó mortalmente. Luego también pudo pecar venialmente, amando a la criatura menos que a Dios; pues el que puede amar más, puede también amar menos.

3. El pecado mortal dista infinitamente del venial; lo cual es patente por la diferencia de sus penas, pues a uno le corresponde una pena temporal, y al otro una pena eterna. Pero el ángel dista infinitamente del hombre. Luego toda vez que los ángeles malos, que se llaman demonios, a veces hacen algunas cosas que para los hombres son veniales, como cuando aquellos mismos dicen pala-

---

177 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 89, a. 4.

178 San Gregorio, *Homiliae XL in Evangelia*, II, hom. 29, n. 2 (PL 76, 1214B).

179 *De malo*, q. 7, aa. 5-6.

bras ociosas, o inducen a otros a que deben decirlas; parece que en los ángeles no son mortales, sino veniales.

4. El pecado que por su género es venial, no se hace mortal sino cuando se acompaña de algún desprecio. Pero los demonios algunas veces inducen a los hombres a realizar algunas cosas que son veniales por su género. Y así como lo que los demonios mismos dicen, a veces no lo hacen por desprecio a Dios, tampoco lo hacen para inducir a los hombres al pecado mortal. Luego pecan venialmente.

EN CONTRA

1. El pecado venial ocurre principalmente de modo subrepticio. Pero lo subrepticio no tiene lugar ni en los ángeles buenos, ni en los malos, porque, como dice Dionisio[180], tienen intelecto deiforme. Luego en los ángeles buenos y malos no puede existir el pecado venial.

SOLUCIÓN

En el ángel bueno o malo no puede haber pecado venial. La razón de ello, es que el ángel no tiene intelecto discursivo como el que tenemos. Y pertenece a la razón del intelecto discursivo considerar algunas veces los principios por un lado, y las conclusiones por otro; y de tal modo que el que considera, discurre de un lado a otro; ahora esto y ahora aquello.

Mas esto no puede presentarse en un intelecto no discursivo como el de Dios, que siempre considera las conclusiones en los principios mismos, sin necesidad de discurso. Mas se ha dicho[181], que en las cosas que apetecen y operan, el fin se encuentra en relación con los medios, tal como en las materias teóricas los principios indemostrables se encuentran con respecto a las conclusiones. Por eso nosotros algunas veces podemos pensar o ser afectados sólo en cuanto a los medios se refiere, o en ocasiones sólo en cuanto al fin. Pero en los ángeles esto no puede suceder, sino que los movimientos del intelecto angélico siempre se aplican simultáneamente tanto al fin como a los medios. Por eso en los ángeles nunca puede haber desorden en cuanto a los medios sin que simultáneamente se presente un desorden en cuanto al fin mismo. En cambio en nosotros puede presentarse un desorden a través del pecado venial en cuanto a los medios de que disponemos para alcanzar nuestro fin aunque nuestra mente esté fija habitualmente en su fin. Y por esto en los hombres sucede que puede haber pecado venial sin mortal, mas no en los ángeles. El desorden en los ángeles se presenta como resultado de un rechazo de su fin último, rechazo que sí constituye pecado

---

[180] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 7, n. 2 (PG 3, 869C; Dion. 401).

[181] *De malo*, q. 7, a. 7, sol.

mortal. Por esto pecan los ángeles, porque se adhieren a un bien creado, apartándose del bien increado.

RESPUESTAS

1. Si bien según el género tenemos en común con los ángeles el intelecto; sin embargo, según la especie, existe una gran distancia entre ángeles y humanos, porque el intelecto angélico es semejante al de Dios, mas nuestro intelecto es discursivo, como se ha dicho en la respuesta.

2. El ángel no es de naturaleza compuesta como el hombre, cuya naturaleza sensible y corpórea lo lleva a amar lo que no debe o en la medida que no debe. Mas el ángel sólo puede pecar por amar el bien que le conviene, no refiriéndolo a Dios, lo cual es apartarse de Dios y pecar mortalmente. Por lo que no puede amar desordenadamente algo, a no ser por apartarse de Dios.

3. El diablo, en todos sus actos voluntarios, peca mortalmente, porque los actos de libre albedrío en el mismo siempre proceden con la intención de un fin perverso.

4. El hecho mismo de que el diablo induzca a los hombres a decir bromas, demuestra que tiene la intención perversa de inducirlos al pecado mortal. También se nos imputa a los humanos como pecado el tener familiaridad con él, puesto que no deberíamos buscar verdad en él, como dice el Crisóstomo[182]: por lo que también el Señor le prohibió al diablo confesar la verdad acerca de su divinidad, como aparece en 1 *Marcos* (24-25), y 4 *Lucas* (34-35). Y no debe creerse en las palabras del demonio: porque él es mentiroso, y padre de la mentira, como se dice en *Juan* (8, 44).

---

[182] Esta misma idea es tratada por Tomás de Aquino en su *Catena aurea in Marcum*, c. 1, 25. Cfr. San Juan Crisóstomo, *De Lazaro*, discurso II (PG 48, 983-984).

Artículo 10

Si el pecado venial que carece de caridad es castigado con la pena eterna[183]

Parece que no.

Objeciones

1. Removida la causa es removido el efecto[184]. Pero la causa por la que el pecado mortal es castigado con la pena eterna, es porque él destruye un bien eterno: pues dice Agustín[185] en *De civitate Dei* que "el hombre que en sí destruye un bien que podía ser eterno se hace digno de un mal eterno". Mas hacer esto no es venial. Luego el pecado venial, unido a uno mortal, no es castigado con la pena eterna.

2. Como se dice en *Deuteronomio* (25, 2): "Cual haya sido la gravedad del delito, tal será la cantidad de azotes". Pero el pecado venial no se hace más grave por estar acompañado de uno mortal. Luego no es castigado con una pena mayor. Pero cuando no hay pecado mortal en el que tiene caridad, no se le castiga con una pena eterna. Luego tampoco el pecado venial unido a uno mortal es castigado con la pena eterna.

3. Mas podría decirse que el pecado venial, en el que muere sin caridad, aumenta al unirse con un pecado mortal, debido a la circunstancia final de impenitencia. Pero en contra, la impenitencia final, según dice Agustín[186], es pecado contra el Espíritu Santo. Luego si aumenta por razón de la impenitencia final, se hace pecado contra el Espíritu Santo; y así, ya no será venial, sino mortal.

4. Puede suceder también en el que no tiene caridad, que antes de morir, no se arrepienta de algún pecado venial cometido, ni sea castigado por el pecado venial, con la pena eterna. Luego la impenitencia final no agrava el pecado venial unido a uno mortal, de modo que haga al mismo digno de una pena eterna.

5. Cuanto algo está en un mayor estado, tanto más grave parece ser para él, un mismo pecado. Pero aquel que tiene caridad está en un mayor estado que aquel que está en un pecado mortal. Luego es más grave en aquél el pecado venial.

---

[183] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 89, a. 6.

[184] Cfr. Pedro Hispano, *Summulae logicales*, tr. 5, n. 21 (De Rijk 68).

[185] San Agustín, *De civitate Dei*, XXI, c. 12 (PL 41, 727; CCL 48, 778; CSEL 40-2, 541).

[186] San Agustín, *Sermo 71*, c. 12, n. 20 (PL 38, 455). Sobre la expresión 'impenitencia final', cfr. Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, II, tr. 30, c. 4 (f. 108 ss.).

6. Sucede a veces que alguien que muere en pecado mortal, se arrepiente de algún pecado venial cometido, al modificar en esta vida la voluntad que tenía al pecar venialmente. Pero en la misma voluntad permanece el alma con la cual abandona este cuerpo. Luego en aquel que muere en dicho estado no habrá pecado venial después de morir, luego no será castigado eternamente por virtud de él.

7. Dios siempre castiga menos de lo que uno merece[187]; por lo que también en *Salmos* (76, 10), se dice que nunca clausura su misericordia airadamente. Pero Dios no mitiga en cuanto a la aflicción, la pena del pecado venial en lo futuro: pues la pena del purgatorio es mayor que cualquier pena presente, como dice Agustín[188], y la pena del infierno mucho más. Luego la mitiga en cuanto a su duración: luego el pecado venial unido a uno mortal es castigado eternamente.

8. Así como el pecado mortal carece de la gracia, así también el pecado original. Pero el pecado venial unido al original no es castigado eternamente: pues no es castigado en el limbo de los párvulos[189], porque ahí no hay pena de sentido; ni tampoco es castigado en el infierno de los condenados porque ahí sólo es castigado el pecado mortal: y en el purgatorio no es castigado algo eternamente. Luego tampoco lo venial unido a lo mortal es castigado eternamente.

9. Mas podría decirse que el pecado venial no puede estar unido al original, a no ser que al mismo tiempo esté presente un pecado mortal, pues antes del uso de razón, el hombre no puede pecar venialmente; pero después de alcanzado el uso de razón, está en estado de pecado mortal a no ser que se convierta a Dios, y si se convierte a Dios, ya tendrá la gracia que borra el pecado original. Pero en contra, que alguien se convierta a Dios en acto, cae bajo un precepto afirmativo: mas los preceptos afirmativos, aunque siempre sean obligatorios, no obligan bajo cualquier circunstancia. Luego no peca mortalmente al instante, si al instante no se convierte a Dios en acto, una vez alcanzado el uso de razón. Mas puede, en ese caso, pecar venialmente. Luego puede haber pecado venial junto con el original, sin uno mortal.

10. La pena del pecado mortal es proporcional a la pena del pecado venial en cuanto a la aflicción, puesto que la aflicción de ambos es finita, y todo lo finito es proporcional a cualquier finito. Luego si al pecado venial que esté unido a

---

[187] Sobre esta idea de que Dios es más indulgente de lo que realmente nos correspondería recibir por cada pecado que cometemos: cfr. *Summa fr. Alexandri*, I, n. 281 (p. 389), citado por Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 46, q. 2, a. 2.

[188] San Agustín, *Enarratio in Psalmum*, 37, 2, n. 3 (PL 36, 397; CCL 38, 384) y *Sermo 161*, c. 4 (PL 38, 879).

[189] Cfr. San Alberto Magno, *In III Sententiarum*, d. 22, a. 4, sol; Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 22, q. 2, a. 1, ad2.

uno mortal, le corresponde una pena eterna como también a uno mortal, no habrá diferencia de penas, a no ser según la aflicción. Luego la pena del pecado mortal, excede en alguna proporción a la pena del pecado venial. Luego los pecados veniales podrán multiplicarse en tantos, cuantos merezcan una pena igual a la de un pecado mortal. Mas esto es falso: porque de muchos veniales no se hace uno mortal, como se ha dicho más atrás[190]. Luego también lo primero de lo cual se sigue, es decir, que el pecado venial unido a uno mortal sea castigado con una pena eterna.

EN CONTRA

1. El que la pena de los pecados veniales se termine, ello es por mérito del fundamento[191], como es patente por lo que dice el Apóstol en *1 Corintios* (3, 11), de que ciertamente, el fundamento es la fe formada, como dice Agustín[192] en *De civitate Dei*, y en el libro *De fide et operibus*[193]. Mas este fundamento no está en aquel que muere con el pecado mortal. Luego la pena de los veniales no se terminará en el mismo.

SOLUCIÓN

Por la razón, a una culpa le corresponde una pena, porque la culpa es puesta en orden con la pena; pues el hombre, pecando por propia voluntad, ha soslayado el orden de la justicia divina; el cual, ciertamente, sólo es reparado por el hecho de que se haga justicia con el hombre, mientras es castigado contra su voluntad, según lo quiere Dios. Mas al pecado mortal, corresponde una pena eterna, según el orden de la justicia divina, no sólo por la misma especie de pecado, sino también por el sujeto en que inhiere.

Ciertamente, *por la especie de pecado*, porque el pecado mortal es directamente contrario a la caridad de Dios y del prójimo, por la cual es perdonada la pena del pecado. Y el que peca contra alguien, por esto mismo merece ser privado de su beneficio; así como en las cosas humanas, quienes pecan contra la república por ello mismo son privados perpetuamente de la sociedad de la república, o bien con el exilio perpetuo, o incluso con la muerte; en la que, como dice Agustín[194] en *De civitate Dei*, no se piensa en el tiempo que tardará tener que matar a cada uno, sino más bien que mediante la muerte uno se priva para siempre de los beneficios proporcionados por la comunidad, aunque la culpa

---

[190] *De malo*, q. 7, a. 3.

[191] Cfr. *Decretum*, d. 25, c. 3 (Friedberg I 93).

[192] San Agustín, *De civitate Dei*, XXI, c. 26, n. 1 (PL 41, 743; CCL 48, 796; CSEL 40-2, 568).

[193] San Agustín, *De fide et operibus*, c. 16, n. 27 (PL 40, 215; CSEL 41, 70).

[194] San Agustín, *De civitate Dei*, XXI, c. 11 (PL 41, 726; CCL 48, 777; CSEL 40-2, 540).

cometida quizás haya sido momentánea o perpetrada en breve tiempo. Por lo que también aquel que peca mortalmente, en cuanto peca contra la caridad, merece por esto que sea privado del perdón, que es un efecto de la caridad; y si el Señor lo perdona, no es por mérito del hombre, sino por su misericordia.

En cambio, *por parte del sujeto en que inhiere*, el pecado tiene una pena perpetua, porque priva al hombre de la gracia, por la que el pecado puede ser perdonado. Y mientras el pecado permanezca, la pena no queda perdonada: porque en las obras de Dios no puede haber desorden; y por esto, si un hombre se arroja a un pozo del cual no puede salir por sí mismo, permanecerá ahí para siempre en cuanto dependa de él. De igual manera, el que peca mortalmente, se expone a sufrir una pena eterna, en cuanto dependa de él. Mas el pecado venial, no siendo contrario a la caridad, no merece una pena eterna por la especie de pecado, ni por parte del sujeto en que inhiere, hablando estrictamente, porque no priva de la gracia; pero por accidente se hace imperdonable unido a un pecado mortal, en cuanto está en un sujeto privado de la gracia; y así por accidente se castiga con una pena eterna.

RESPUESTAS

1. Aquel argumento procede de la causa de la pena eterna por la especie del acto; mas de este modo, el pecado venial no merece una pena eterna, sino del otro modo, como se ha dicho en la respuesta.

2. La aflicción de la pena[195] corresponde directamente a la cantidad del pecado; pero la eternidad de la pena corresponde a su carácter indeleble, que, ciertamente, le corresponde algunas veces al pecado venial accidentalmente [*per accidens*], como se ha dicho en la respuesta.

3. Dicha impenitencia produce el pecado contra el Espíritu Santo, el cual se opone a la caridad, que es don del Espíritu Santo; por lo que, no arrepentirse de lo venial –puesto que no es contrario a la caridad– no produce el pecado contra el Espíritu Santo; pero en todo caso, en cuanto está unido a la impenitencia final un pecado mortal, posee carácter indeleble accidental, como se ha dicho en la respuesta.

4. Aquel que no se arrepiente de lo venial, mas se arrepiente de lo mortal, no tiene impenitencia que repugne a la remisión del pecado; por lo que no es causa de una pena eterna.

5. No por la mayor culpa del pecado venial, el pecado venial unido a uno mortal es castigado con una pena más larga, sino debido a lo indeleble del pecado al cual está unido, como se ha dicho en la respuesta; y sin embargo, no siempre es verdad que los pecados veniales unidos a uno mortal son menos

[195] Cfr. Alejandro de Hales, *Summa fr. Alexandri*, II-II, n. 285 (p. 299).

graves que unidos a la caridad; antes bien, la mayoría de la veces, son más graves, puesto que proceden de una mayor lujuria que la caridad no refrena. En cambio, en las cosas que pertenecen a la caridad perfecta, los pecados veniales suceden a lo sumo de modo subrepticio y fácilmente son perdonados por la virtud de la caridad, según aquello de 2 *Crónicas*, 30, 18-19: "El Señor, que es bueno, será propicio a todos los que buscan de todo corazón al Señor, Dios de sus padres, y no les imputará el no estar suficientemente purificados".

6. El pecado, una vez que pasa en acto, puede permanecer en reato, el cual, no suprime cualquier modificación de la voluntad, sino sólo aquello que la caridad opera.

7. La pena del pecado venial, aun cuando es castigado con el infierno, se mitiga en cuanto a su aflicción, aunque sea castigado más gravemente de lo que sería castigado por el hombre, porque encierra mayor gravedad según que se compara con Dios –en la medida en que es castigado por Dios– que según que se compara al hombre –en la medida en que es castigado por el hombre–.

8. No es posible que alguien muera con el pecado original y el venial sin uno mortal. Porque antes del uso de razón, el niño es excusado del pecado mortal, de modo que, incluso si comete un acto que por su género es pecado mortal, no incurre en reato de pecado mortal, debido a que aún no tiene uso de razón; por lo que con mayor razón está excusado del reato de pecado venial; puesto que, lo que excusa de un pecado más grave, con mayor razón, también excusa de un pecado menos grave. Pero después que tiene uso de razón, peca mortalmente si no hace lo que existe de suyo para alcanzar su salvación; mas si lo hace, obtiene la gracia, por la cual estará inmune del pecado original.

9. Aunque generalmente hablando los preceptos afirmativos no obliguen para siempre, con todo, el hombre está obligado a ellos por ley natural, a fin de que se preocupe en primer lugar por su salvación, según aquello de *Mateo* (6, 33): "Buscad primero el reino de Dios". Pues el fin último recae naturalmente en el apetito, así como los primeros principios, primero recaen naturalmente en la aprehensión; así, pues, todos los deseos presuponen el deseo del fin último, así como todas las especulaciones presuponen la especulación de los primeros principios.

10. Aunque[196] en aquellas cosas que son de diversas razones, exista una proporción finita, con todo, lo que es más imperfecto, siempre que se produce, no puede igualarse a aquello que es más perfecto; pues la negrura, por mucho que se extienda, siempre es más imperfecta que la blancura. Mas la pena propiamen-

---

[196] En la mayoría de los manuscritos originales, la respuesta a la décima objeción hace falta. Lo que ha llegado hasta nosotros constituye un añadido tomado de un códice conservado en Edimburgo, así como del suplemento al códice P4, que se conserva en la Biblioteca Nacional de París (lat. 1457). De ahí la complejidad de la respuesta, y el que ella no figure en el texto de la leonina.

te debida al pecado mortal es una privación de la visión divina, tal que dicha pena no corresponde al pecado venial; y por esto, es imposible que una pena debida al pecado venial, sea igual a la pena que se debe al pecado mortal.

También, debe decirse que las penas de sentido que se producen en el infierno, por causa del pecado mortal y venial, no distan infinitamente: toda vez que ambas son infinitas, y corresponden a una conversión hacia el bien mutable, que también en el pecado mortal es finita, aunque quizás el remordimiento de la conciencia , también llamado gusano, sea incomparablemente mayor en uno que en otro, y la distancia entre el pecado mortal y el venial es infinita por el rechazo de Dios.; rechazo que sólo existe en el pecado mortal, por el cual se es privado de la visión divina perpetuamente: mas no por el pecado venial: a no ser accidentalmente, como se ha dicho, y sin embargo, no se sigue que por multiplicación de los veniales se produzca una pena igual a la pena del pecado mortal según la intensidad, sino según la extensión, porque es castigado de muchos modos. Y de esta manera, el argumento no es concluyente.

Artículo 11

Si los pecados veniales pueden ser perdonados después de esta vida en el purgatorio[197]

Parece que no.

Objeciones

1. Se dice en *Eclesiastés* (11, 3): "Si el árbol fuera cortado, dondequiera que cayera, ya sea al mediodía o al norte, ahí quedará". Pero el hombre es cortado por la muerte. Luego después de la muerte, permanecerá en aquel estado en que muera. Luego después de la muerte no es perdonado al hombre ningún pecado.

2. El pecado no se modifica, a no ser que sea modificada la voluntad de pecar, que era causa del mismo pecado; pues el efecto no desaparece al permanecer la causa. Pero la voluntad no puede ser modificada después de la muerte, como tampoco la voluntad del ángel después de la caída; pues la muerte es para

[197] Cfr. Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 21, q. 1, a. 3, qla1.

los hombres, lo que la caída es para lo ángeles, como dice el Damasceno[198]. Luego el pecado venial no puede ser perdonado después de esta vida.

3. Mas podría decirse que el pecado mortal, puesto que es voluntario en sentido absoluto, requiere para su remisión actual la modificación de la voluntad; mas no el pecado original, porque no es pecado voluntario por voluntad de la persona; ni el pecado venial, porque no es voluntario en sentido absoluto, por el hecho de que el hombre no puede evitar el pecar venialmente; sin embargo, puede evitar este o aquel pecado venial. Pero en contra, dice Agustín[199] que el hombre no puede iniciar una nueva vida a no ser que se arrepienta de su antigua vida. Pero el perdón del pecado pertenece al inicio de la nueva vida. Mas todo pecado, aun el original y el venial, pertenece a la antigua vida. Luego toda vez que la penitencia expresa una modificación de la voluntad actual, parece que ni el pecado original, ni el venial, pueden ser perdonados sin una modificación de la voluntad.

4. Por un mismo hábito, a alguien le agrada uno de los opuestos, y le desagrada el otro; así como por el hábito de la generosidad nos place dar con generosidad, y nos desagrada retener con mezquindad. Pero por el hábito de la caridad nos agrada el bien de la gracia. Luego por el hábito de la caridad nos desagrada el mal de culpa. Luego si un desprecio habitual del pecado venial fuese suficiente para el perdón del mismo, el pecado venial nunca sería simultáneo a la caridad.

5. El perdón del pecado venial concierne al progreso de la vida espiritual. Pero el progreso de la vida espiritual, toda vez que pertenece a la condición del caminante[200], no puede ser posterior a la muerte, que pone fin a la condición de caminante. Luego el pecado venial no puede ser perdonado después de esta vida.

6. A una misma razón le compete que alguien merezca un premio esencial o accidental[201], y que se le perdone el pecado, pues por la misma razón por la que alguien accede a uno de los opuestos, se aparta del otro. Pero el hombre después de morir no puede merecer ni un premio esencial ni uno accidental. Luego por la misma razón, no puede obtener el perdón, ni del pecado venial, ni del mortal.

7. El hombre cae más fácilmente en el pecado, de lo que le es perdonado el pecado, pues el hombre es espíritu que va por sí mismo [*per se*] hacia el pecado,

---

[198] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 4 (PG 94, 877C; Bt. 77).

[199] San Agustín, *Sermo 351*, c. 2 (PL 39, 1537).

[200] Se refiere al estado de la vida presente en la que los hombres están en *camino* a la vida definitiva que otorga la gloria. Cfr. Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, III, tr. 11, q. 2 (f. 195 vb).

[201] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 12, a. 13, sol; q. 26, a. 6, ad8.

pero no que regrese de él[202]. Pero después de la muerte, el hombre no puede pecar venialmente. Luego tampoco le puede ser perdonado el pecado venial.

8. Ningún pecado que merece una pena eterna es perdonado después de esta vida. Pero el pecado venial parece merecer una pena eterna: pues si por evitar el pecado venial el hombre puede merecer la vida eterna, el hombre, al contrario, puede merecer una pena eterna por cometer el pecado venial. Luego el pecado venial no puede ser perdonado después de esta vida.

9. En el purgatorio hay gracia y también pena. Pero no se perdona ahí el pecado venial por razón de la pena, tanto porque la pena, como el resultado de una culpa, no afecta a la culpa, y porque, por la misma razón, toda pena borraría la culpa; lo cual es evidentemente falso tratándose de la pena del infierno. De modo semejante, el pecado venial no se perdona en el purgatorio por razón de la gracia, porque la gracia es compatible con, y no contraria a, el pecado venial. Luego el pecado venial no se perdona en el purgatorio.

10. Mas podría decirse que el pecado venial es perdonado en el purgatorio, porque el hombre en esta vida, mereció que le fuese perdonado a él. Pero en contra, el mérito de Cristo es más eficaz que el mérito de cualquier hombre. Pero por ninguno de los sacramentos que tienen eficacia por el mérito de Cristo, puede ser absuelto un pecado futuro. Luego mucho menos puede alguien merecer que le sea perdonado un pecado futuro.

11. Así como el pecado mortal se opone a la caridad, así también el pecado venial se opone al fervor de la caridad. Pero el fervor de la caridad que borra el pecado venial no puede existir en el futuro, porque ningún nuevo movimiento de la voluntad habrá en tal momento. Luego el pecado venial no podrá ser perdonado, como tampoco el pecado mortal puede ser perdonado a no ser que sobrevenga una nueva caridad.

12. Todo lo que puede estar en lo antecedente, puede estar en su consecuente; así como si lo blanco puede estar en el hombre, también puede estar en el animal; de lo contrario se seguiría que los opuestos son semejantes a la vez. Pero de la gracia final se sigue necesariamente la gloria, con la cual no puede estar el pecado venial. Luego tampoco con la gracia final. Luego no puede ser perdonado después de esta vida.

13. El estado del purgatorio es un estado intermedio entre el estado de la vida presente y el estado de la vida futura. Pero en la vida presente se encuentra tanto culpa como pena, mas en el estado de gloria no hay culpa ni pena; entre ambos estados hay uno intermedio que es, o bien de culpa sin pena, o bien de pena sin culpa. Pero la culpa sin pena no puede ser, porque esto repugnaría al

---

[202] Cfr. *Salmos*, 77, 39.

orden de la justicia divina. Luego en el purgatorio habrá pena sin culpa. Luego ninguna culpa puede ser perdonada después de esta vida en el purgatorio.

14. Ningún sacramento de la Iglesia fue instituido inútilmente. Pero la extremaunción, siendo instituida para el perdón de los pecados veniales, parecería que fue instituida inútilmente si después de esta vida pudiesen ser perdonados los pecados veniales en el purgatorio. Luego no pueden ser perdonados después de esta vida.

15. La disposición que se obtiene de la forma, no permanece en la materia al separarla de su forma; pues en la materia del fuego no permanece la claridad, una vez extinguido el fuego. Luego tampoco la disposición de la materia permanece en la forma al separarla de su materia. Pero el pecado venial es una disposición del hombre por parte de la materia: pues los pecados veniales suceden por corrupción del cuerpo que agrava el alma[203], ya que en el estado de naturaleza íntegra los pecados veniales no podían existir, como se ha dicho más atrás[204]. Luego el pecado venial no permanece en el alma al ser separada del cuerpo; y así, después de esta vida no puede ser perdonado.

16. Cuando un gran bien se esfuma, y un gran mal amenaza, aumenta el deseo de obtener el bien y evadir dicho mal. Pero al alma separada que está expuesta al purgatorio, le amenaza un gran mal, a saber, la intensa pena del purgatorio; y se esfuma del máximo bien separado, a saber, de la vida eterna. Por eso surge inmediatamente un deseo intenso en el alma separada. Pero el deseo intenso de caridad no es compatible con el pecado venial. Luego en el purgatorio, estando el alma separada, no puede haber pecado venial: luego el pecado venial no puede ser perdonado en el purgatorio.

17. El fuego del purgatorio castiga al alma, en cuanto es un instrumento de la justicia divina. Mas la misericordia divina, a la cual pertenecería perdonar los pecados, no se considera que sea un instrumento. Luego el pecado venial no es perdonado después de esta vida en el purgatorio.

EN CONTRA

1. Dice Gregorio[205] en *Dialogorum:* "Se nos ha dado a conocer que algunas culpas leves son perdonadas después de esta vida".

2. Sobre aquello de *Mateo* (3, 11): "Él mismo os bautizará en el Espíritu Santo y en el fuego", dice la *Glossa*[206]: "El espíritu se purifica en la vida presen-

---

[203] Cfr. *Sabiduría*, 9, 15.

[204] *De malo*, q. 7, a. 7.

[205] San Gregorio, *Dialogorum libri*, IV, c. 39 (PL 77, 396A-B).

[206] *Glosa ordinaria* a *Mateo*, 3, 11.

te; si se levanta después con alguna mancha la consume en el fuego del purgatorio hasta quedar limpio". Lo cual, ha de creerse de los pecados más leves.

3. Dice Agustín[207] que "en aquel fuego transitorio se purgan pecados mínimos, no capitales".

4. Dice Ambrosio[208] en su libro *De bono mortis*: "Así como los ojos corporales no pueden ver el sol corporal, si hubiese en ellos alguna lesión, tampoco los espirituales pueden ver el sol espiritual con una lesión". Pero el pecado venial es cierta lesión del alma. Luego el alma no puede llegar a ver a Dios, mientras tenga una mancha de pecado venial. Luego es necesario que dicha mancha sea expiada en el purgatorio.

SOLUCIÓN

Para comprender con mayor claridad la presente cuestión, es necesario entender en qué consiste perdonar un pecado, que no es otra cosa que el no imputarse pecado a un pecador. Por lo que en *Salmos* (31, 1), habiendo dicho antes: "Bienaventurados aquéllos cuyas iniquidades han sido perdonadas", lo explica más abajo en el versículo 2 diciendo: "Bienaventurado el hombre a quien el Señor no le imputó pecado". Mas se imputa pecado a alguien, en cuanto que un hombre está impedido por sí mismo de alcanzar el fin último, que es la bienaventuranza eterna: de la cual está impedido el hombre por el pecado, ya por razón de culpa, ya por razón del reato de pena.

Ciertamente, *por razón de culpa*, porque siendo la bienaventuranza eterna el bien perfecto del hombre, no es compatible con él alguna disminución de bondad. Mas por esto mismo de que alguien comete un acto de pecado, incurre en cierta disminución de bondad, es decir, en cuanto se ha hecho vituperable, e indigno de un bien tan grande.

En cambio, *por el hecho de ser reo de una pena*, también está impedido de la perfecta bienaventuranza, que excluye toda pena y dolor, como se dice en *Isaías* (35, 10): "Pues huirán de ahí el dolor y los llantos".

Sin embargo, cada una de estas cosas que impiden la bienaventuranza, la impiden de una manera con el pecado mortal, y de otra con el pecado venial. Pues con el *pecado mortal*, el hombre sufre una disminución de bondad, por privación del principio que conduce hacia el fin, es decir, por privación de la caridad; pero con el *pecado venial*, el hombre padece una disminución de bondad y un impedimento para esta última, por la indecencia del acto; como existiendo un impedimento en el acto mismo por el que había de ser alcanzado el

---

[207] San Agustín, *Sermo 104*, n. 1 (PL 39, 1946). Aparentemente, se trata de un escrito apócrifo de San Agustín. Véase, *Decretum*, d. 25, c. 3 (Friedberg I 93).

[208] San Ambrosio, *De bono mortis*, c. 11, n. 49 (PL 14, 563A [591A]; CSEL 32-1, 746).

fin, pero dejando a salvo el principio que inclina hacia éste. Así como también, lo pesado puede estar impedido de caer hacia abajo, o bien por corrupción de la pesantez del mismo, o por que concurre algo que le impide moverse para que no llegue a su fin natural. También *por parte del reato de pena* hay una diferencia: pues un hombre que se ha vuelto enemigo, por *el pecado mortal* merece una pena destructiva; en cambio por el *pecado venial* merece tan sólo una pena correctiva[209].

Luego el pecado mortal y el venial son perdonados de diversa manera. En efecto, en cuanto a la culpa, a fin de que el *pecado mortal* no sea imputado, se necesita que una nueva infusión de gracia y caridad remueva el impedimento que resultaba de la destrucción de su fuente. Mas esto no se requiere en el caso del *pecado venial*, porque en él permanece la caridad, aunque es necesario remover lo que la impide, sirviéndonos para ello de un fuerte impulso hacia el impedimento contrario proveniente del obstáculo del pecado venial. Justo por ello, el impedimento que resulta de la eliminación de la pesadez de un cuerpo, sólo puede ser removido por reproducción de la misma pesadez, y un movimiento violento que fuera capaz de remover lo que es un obstáculo para ésta, eliminaría cualquier impedimento que pudiera resultar del verdadero obstáculo.

Asimismo, *en cuanto a la culpa moral*, el pecado venial es perdonado por la intensidad del amor; mientras que el mortal, mediante la infusión de la gracia. Ahora bien, *en cuanto a la pena*, el pecado mortal no es perdonado porque tiene una pena inextinguible y eterna; mientras que el pecado venial es perdonado por el cumplimiento de una pena temporal finita. Con todo esto resulta suficientemente claro el modo en que tanto la culpa como la pena procedentes del pecado venial pueden ser perdonadas en la vida presente.

Pero tratándose de la vida futura, el pecado mortal nunca puede ser perdonado en cuanto a la culpa: pues no hay una nueva infusión de gracia y caridad que transforme al alma esencialmente después de esta vida: y ni la culpa se disuelve, ni la pena es perdonada, como se ha dicho más atrás[210].

Pero tratándose del pecado venial, algunos[211] dijeron que, en los que tienen amor, siempre es perdonado en esta vida en cuanto a la culpa; y después de esta vida es perdonado en cuanto a la pena, es decir, expiando una pena. Esto parece ser bastante probable sólo en aquellos que dejan esta vida teniendo uso de razón: pues es improbable que un hombre, en posesión de amor y sabiendo que está próximo a morir, no sea movido por un movimiento de amor hacia Dios, y de desprecio a todos los pecados que hizo, incluyendo los veniales; y ello basta

---

209 Cfr. Tomás de Aquino, *De anima*, a. 21, ad20.

210 *De malo*, q. 7, a. 10.

211 Alejandro de Hales, *Summa fr. Alexandri*, II-II, n. 286 (p. 300).

para que les sean perdonados los pecados veniales en cuanto a la culpa, y quizás también en cuanto a la pena, si hubo un amor intenso.

Pero también sucede que algunos, durante los mismos actos de los pecados veniales o mientras se proponen pecar venialmente, cogidos por el sueño o por alguna pasión que les quita el uso de razón, son alcanzados por la muerte antes de que puedan recobrar el uso de razón. A éstos, es manifiesto que en esta vida no les son perdonados los pecados veniales, y sin embargo, no por esto están excluidos de alcanzar para siempre la vida eterna, a la que de ningún modo llegan, a no ser absolutamente perfectos y limpios de toda culpa.

Y por esto, es necesario decir que los veniales les son perdonados después de esta vida, incluso en cuanto a la culpa, por el mismo modo en que son perdonados en esta vida; es decir, por un acto de caridad hacia Dios, que desprecie los pecados veniales cometidos en esta vida. Sin embargo, puesto que después de esta vida no existe un estado en el que se puedan adquirir méritos, aquel movimiento de amor en su alma suprime ciertamente el impedimento de la culpa venial; pero no merece absolución o disminución de la pena, como en esta vida.

RESPUESTAS

1. El pecado venial no modifica el estado o el lugar del hombre; sino que es cierto impedimento por el que se aparta el hombre de alcanzar el fin último.

2. En la vida futura no hay alguna modificación esencial de la voluntad, a saber, en cuanto a la caridad, o en cuanto a la gracia; sin embargo, puede haber alguna modificación accidental por remoción de un impedimento. Pues el que remueve un obstáculo, mueve por accidente, como se dice en el libro VIII de la *Physica*[212].

3. Son actos de la misma naturaleza, tanto la voluntad de desear uno de los contrarios, como la voluntad de rechazar el otro. Mas, nadie que tiene uso del libre albedrío puede iniciar una nueva vida por infusión de la gracia, a no ser que apetezca y ame el bien de la gracia; y por esto es necesario que se rechace todo mal que repugna; pero de tal modo que se deteste, en especial, los pecados mortales que la propia voluntad comete, y que contrarían directamente a la gracia; para que así, removida la causa que substrae la gracia por el desprecio del pecado mortal, desaparezca el efecto, es decir, la privación de la gracia infusa. Mas el pecado original no ha sido contraído por voluntad propia de una determinada persona: en cambio, el pecado venial ha sido cometido ciertamente por voluntad propia de una determinada persona, aunque no es causa de privación de la gracia. Por tanto no se requiere un desprecio del mismo en particular, sino

---

[212] Aristóteles, *Physica*, VIII, 8, 255b 24.

sólo en general, toda vez que los pecados veniales tienen algo que es contrario a la gracia.

4. El desprecio habitual del pecado venial no basta para la remisión del mismo, sino que se requiere un desprecio actual; con todo, basta un desprecio general.

5. La remisión de la culpa venial no produce un avance espiritual por sí mismo [*per se*], es decir, en cuanto al aumento del bien espiritual; sino sólo por accidente, es decir, en cuanto a la remoción de un impedimento.

6. El merecer la gloria esencial o accidental pertenece por sí mismo al avance espiritual, que se produce por aumento del bien espiritual; por lo que no es una misma razón.

7. El alma después de morir, pasa a otro estado angélico por su forma; de donde, por la misma razón, no puede pecar venialmente, como tampoco el ángel; sin embargo, puesto que permanece en ella el uso de la caridad, que es causa de la remisión del pecado venial, incluso después de la muerte puede perdonársele el pecado venial.

8. Evitar el pecado puede entenderse de dos modos. *De un modo*, según la pura negación, y así, no merece la vida eterna: porque también el que duerme no peca venialmente, y sin embargo, no la merece. *De otro modo*, según alguna afirmación, en cuanto que se dice que evita el pecado venial aquel que quiere no pecar venialmente; y puesto que esta voluntad puede ser por caridad, por esto puede ser meritorio para la vida eterna evitar el pecado venial; pero pecar venialmente no repugna a la caridad, por lo que no merece una pena eterna.

9. *En cuanto a la pena*, el perdón del pecado venial proviene del purgatorio, y los humanos, al sufrir la pena del purgatorio, pagan la deuda que deben, cancelando así toda obligación. Pero *en cuanto a la culpa*, con la pena no queda perdonado el pecado venial si es que alguien actualmente padece la pena, puesto que la pena no permite ganar méritos. Con la pena tampoco queda perdonado el pecado venial si es que alguien reflexiona sobre la pena, ya que no sería movimiento de caridad que alguien detestara el pecado venial por causa de la pena, sino que más bien sería un movimiento de temor servil o natural. Por tanto, el poder de la gracia alcanza el perdón del pecado venial en el purgatorio respecto a la culpa moral, no sólo en tanto la gracia es habitual, pues entonces es compatible con el pecado venial, sino en tanto la gracia produce un acto de caridad que detesta el pecado venial.

10. Nadie puede merecer el perdón de una culpa futura; sin embargo, puede merecer el estado de purgatorio, en que la culpa le es perdonada.

11. Después de la muerte no habrá algún nuevo movimiento de la voluntad proveniente de la naturaleza o de la gracia, que no haya habido antes en esta vida. Sin embargo, habrá muchos movimientos actuales de la voluntad después

de esta vida, que no serán del modo antes citado, porque también habrá otros según aquello que en ese momento se conozca y se experimente.

12. Cuando el antecedente y el consecuente de algún condicional son simultáneos, cualquier cosa que puede estar con el antecedente, puede estar con el consecuente; pero cuando no son simultáneos, esto no es necesario. Pues si un animal vive, de ello se sigue que morirá; en cambio de ello no se sigue que todo lo que puede estar con la vida, puede estar también con la muerte. Y de modo semejante, no cualquier cosa que es compatible con la gracia final es compatible también con la gloria.

13. No es necesario que aquello que es intermedio con relación a una cosa, lo sea también con relación a todas. Luego el estado del purgatorio es medio, ciertamente, en cuanto a lo que hay entre el estado de la vida presente y el estado de gloria, pero no en cuanto a que haya en él una culpa sin pena o una pena sin culpa.

14. Todos los sacramentos de la nueva ley, fueron instituidos para conferir la gracia. Mas no se requiere, para el perdón de los pecados veniales, la infusión de una nueva gracia, como se ha dicho en la respuesta; y por esto, ni la extremaunción, ni los sacramentos de la nueva ley fueron instituidos principalmente contra los pecados veniales –aunque por ellos sean perdonados los pecados veniales– sino que la extremaunción fue instituida para suprimir los restos de pecado.

15. Aunque la corrupción del cuerpo sea alguna causa de los pecados veniales, con todo, los veniales no están en el cuerpo como en su sujeto, sino en el alma; por lo que no son disposiciones de la materia, sino de la forma.

16. Aquel argumento no concluye que el pecado venial no sea perdonado en el purgatorio, sino que no es perdonado en éste inmediatamente, lo cual parece bastante probable.

17. Como ya se ha dicho en la respuesta, la remisión de la culpa no se produce por la pena, sino por la gracia, que es efecto de la misericordia divina.

ARTÍCULO 12

Si los pecados veniales son perdonados en esta vida por aspersión de agua bendita, extremaunción, y otras cosas de este tipo[213]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Conferir la gracia es propio de los sacramentos de la nueva ley. Pero cosas de este tipo no se dice que sean sacramentos. Luego no confieren la gracia; luego por ellas no se produce la remisión de alguna culpa.

2. El pecado mortal no puede coexistir con la gracia, con la que, sin embargo, puede coexistir el pecado venial; y así, la infusión de la gracia basta para el perdón del pecado mortal, mas no basta para el perdón del pecado venial. Luego parece que se requieren más cosas para el perdón del pecado venial, que para el perdón del pecado mortal. Pero mediante las cosas arriba citadas[214], no puede ser perdonado el pecado mortal. Luego mucho menos el pecado venial.

3. El pecado venial es perdonado por un acto de caridad. Pero el acto de caridad, no puede ser causado por las cosas arriba citadas, sino que procede de algo interior. Luego por las cosas antes citadas no puede ser perdonado el pecado venial.

4. Las cosas arriba citadas se encuentran del mismo modo con respecto a todos los pecados veniales. Luego si por ellas es perdonado un solo pecado venial, por la misma razón, por ellas son perdonados todos; y si de este modo son perdonados con gran frecuencia en cuanto a la culpa, aquellos que no tienen pecado mortal, pueden decir: "no tenemos pecado", lo cual es contrario a lo que se dice en *1 Juan* (1, 8); y si mediante dichas cosas se perdona el pecado también en cuanto a la pena, la mayoría de ellos volarán instantáneamente hacia el cielo después de morir, sin padecer la pena del purgatorio, lo cual parece inconveniente. Luego mediante dichas cosas no son perdonados los pecados veniales.

---

[213] Cfr. Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 16, q. 2, a. 2, qla4; d. 21, q. 2, a. 1; *Summa Theologiae*, III, q. 87, a. 3. Además, Alejandro de Hales, *Glosa* a Pedro Lombardo, *Sententiae*, IV, d. 16, n. 16 ss.

[214] Es decir, aspersión de agua bendita, unción corporal, etc.

EN CONTRA

1. Ninguna de las observancias de la Iglesia se realiza inútilmente. Pero en la bendición del agua, se hace mención de la remisión de la culpa[215]. Luego alguna culpa es perdonada mediante la aspersión del agua bendita. Mas no la culpa mortal: luego la venial.

SOLUCIÓN

Así como se ha dicho más atrás[216], los pecados veniales son perdonados por el fervor de la caridad; y por esto, todas las cosas que han surgido para suscitar el fervor de la caridad, pueden causar el perdón de los pecados veniales. Mas el acto de caridad pertenece a la voluntad: la cual se inclina hacia algo de tres modos: *algunas veces*, por la sola razón que demuestra algo; *otras veces*, por la razón, y al mismo tiempo por algún instinto interior que procede de una causa superior, es decir, de Dios; y *algunas otras veces*, cuando esto también se produce por la inclinación de un hábito de aquél en que inhiere este último.

Existen, ciertamente, *algunas cosas* que causan el perdón del pecado venial en cuanto inclinan la voluntad a un acto ferviente de caridad, según los tres modos arriba señalados; y así por los sacramentos de la nueva ley los pecados veniales son perdonados: pues aun la razón los considera como ciertas medicinas saludables; la virtud divina produce la salud a través de ellos de un modo especial, y también por ellos se confiere el don de la gracia habitual. Pero hay *algunas cosas* que causan el perdón del pecado venial según dos de estas cosas: pues no causan la gracia, sino que excitan la razón a considerar algo que suscita el fervor de la caridad; y también se cree piadosamente que la virtud divina opera interiormente suscitando el fervor del amor: y de este modo, el agua bendita, la bendición del Pontífice y otros sacramentales de este tipo causan la remisión del pecado venial. Pero existen *algunas cosas* que causan el perdón del pecado venial solamente suscitando el fervor de la caridad por medio de su consideración, como la oración dominical, los golpes de pecho, y otras cosas de este tipo.

RESPUESTAS

1. No es necesario para la remisión del pecado venial, que se confiera nueva gracia; y por esto, el pecado venial puede ser perdonado por algo que no es sacramento.

---

[215] En efecto, en el rito de la bendición del agua, aparece la expresión "liberetur a noxa": *Collectanea Ordinis Predicatorum* (Prototyp. Humberti Ms. Roma, Archivo General de la Orden de Predicadores: XIX. L. 1 f. 51 rb) [*Rituale Romanum* tit. 2, c. 8].

[216] *De malo*, q. 7, a. 11.

2. Al que tiene el uso del libre albedrío no le es infundida la nueva gracia sin el fervor de la caridad; por lo que se requieren más cosas para la remisión del pecado mortal, que para la remisión del pecado venial.

3. Dichas cosas causan el fervor de la caridad inclinando a la misma voluntad, como se ha dicho.

4. Aunque se encuentren del mismo modo con respecto a todos los pecados veniales, con todo, el fervor suscitado por ellas no siempre se encuentra del mismo modo con respecto a todos, sino que algunas veces atiende a uno en especial, y opera contra él con más eficacia; y si atiende a ellos en general, puede suceder que no tenga el mismo efecto en todos, por el hecho de que el afecto del hombre, algunas veces está inclinado habitualmente a la comisión de algunos pecados veniales, de tal modo, a saber, que si éstos se tuviesen en la memoria no disgustarían, o quizás si estuviese presente una oportunidad, se cometerían, y rara vez sucede que los hombres, viviendo en esta vida mortal, están libres de afectos de este tipo; por lo que no podemos decir confiadamente "no tenemos pecado". E incluso si el hombre, gracias a los remedios ya citados, quedara inmune en cuanto a la culpa, de todos sus pecados veniales, con todo, no se sigue que se haya liberado de ellos en cuanto a toda la pena, a no ser que por casualidad sea tanto el fervor del amor, que sea suficiente para el perdón de toda la pena.

CUESTIÓN 8
LOS VICIOS CAPITALES

Y primero, se investiga si son sólo siete vicios capitales
Segundo, si la soberbia es un pecado especial.
Tercero, si la soberbia está en el apetito irascible.
Cuarto, si es conveniente asignar especies a la soberbia.

ARTÍCULO 1
Sobre el número de los vicios capitales: cuántos y cuáles son[1]

Parece que son siete.

OBJECIONES

1. Dice Gregorio[2] en sus *Moralia*: "Siete son los vicios capitales, a saber, la vanagloria, la envidia, la ira, la pereza, la avaricia, la gula y la lujuria". Pero en contra, los vicios capitales son aquellos de los cuales surgen los demás pecados[3]. Pero todos los pecados surgen de uno o dos pecados: pues se dice en *1 Timoteo* (6, 10): "La raíz de todos los males es la avaricia", y en *Eclesiástico* (10, 15) se dice: "El inicio de todo pecado es la soberbia". Luego no son siete los vicios capitales.

2. Mas podría decirse que en dicho lugar el Apóstol[4] habla de la avaricia como un deseo desordenado en general, no como una clase especial de pecado.

---

1 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 84, aa. 3-4; *In II Sententiarum*, d. 42, q. 2, a. 3.

2 San Gregorio, *Moralium libri*, XXXI, c. 45, n. 87 (PL 76, 621A).

3 Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 42, c. 6.

4 *1 Timoteo*, 6, 10.

Pero en contra, la avaricia como una clase especial de pecado es el apetito desordenado de riquezas[5]. Y de este deseo está hablando el Apóstol en el texto citado: lo cual se manifiesta por lo que dice un poco antes en *1 Timoteo* (6, 9): "Todos los que quieren enriquecerse caen en tentaciones y en los lazos del diablo". Luego la avaricia, que es la raíz de todos los males, es un pecado especial.

3. Los vicios se oponen a las virtudes. Pero sólo hay cuatro virtudes cardinales, como dice Ambrosio[6] sobre aquello de *Lucas* 6 (20-22): "Bienaventurados los pobres". Luego no hay sino cuatro vicios capitales[7].

4. De un pecado parece surgir otro, que se ordena al fin del primer pecado; así como cuando alguien miente para adquirir dinero, la mentira surge de la avaricia. Pero al fin de cualquier vicio pueden ordenarse cualesquiera vicios. Luego un vicio no es más capital que otro.

5. Aquellas cosas de las cuales una surge naturalmente de otra, no pueden considerarse igualmente principales. Pero la envidia surge naturalmente de la soberbia. Luego la envidia no debe considerarse como vicio capital al lado de la soberbia.

6. Parecen ser cosas principales, o vicios capitales, aquellas que tienen fines principales. Pero si se toman los fines próximos de los vicios, son mucho más de siete; y si se toman los fines remotos, no se distingue la gula de la lujuria, de las cuales, ambas se ordenan a la delectación de la carne como su fin remoto. Luego no es conveniente asignar siete vicios capitales.

7. La herejía es cierto vicio. Pero en aquel que incurre en herejía por pura ignorancia, no es causada la herejía por algunos de los vicios arriba mencionados. Luego existe algún vicio que no surge de los actos que han sido mencionados arriba, y así, no es suficiente señalar como vicios principales los que han sido mencionados arriba.

8. Sucede que algún pecado surge de una buena intención, como aquel que roba para dar limosna. Pero tal pecado no procede de alguno de los vicios arriba mencionados. Luego no todos los pecados surgen de los vicios arriba mencionados.

9. La gula parece ordenarse al placer del gusto, mientras que la lujuria parece ordenarse al placer del tacto. Pero también en otros sentidos existen ciertos placeres. Luego también deberían considerarse los vicios principales según los otros sentidos.

---

[5] Cfr. *De malo*, q. 13, a. 1.

[6] San Ambrosio, *Expositio in Lucam*, V, n. 62 (PL 15, 1653C [1738C]; CCL 14, 156; CSEL 32-4, 207).

[7] Este mismo argumento aparece en Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 84, a. 4, ob1.

10. Todos los pecados parece que pertenecen a un solo apetito, pues la voluntad es por lo que se peca y se vive correctamente, como dice Agustín[8]. Pero el movimiento de la facultad apetitiva va del alma a la cosa. Mas en las cosas no se encuentra sino lo bueno y lo malo, como se dice en el libro VI de la *Metaphysica*[9]. Luego sólo dos vicios deben ser capitales; uno respecto del bien, y otro respecto del mal.

11. La voluntad, a la cual pertenece el pecado, es un apetito intelectivo, que parece ser de las cosas universales, por el hecho de que se sigue de la aprehensión del intelecto, que es de las cosas universales. Pero los universales en el género del apetito son el bien y el mal, los cuales no están en un género, sino que son géneros de otras cosas, como se dice en *Praedicamenta*[10]. Luego los vicios capitales no deben distinguirse según algunas cosas particulares buenas o malas, sino sólo en general, de modo que sean dos según la diferencia de bien y mal.

12. El mal sucede de más modos que el bien, pues el bien procede de causa sola e íntegra, mientras el mal de los defectos singulares, como dice Dionisio[11] en *De divinis nominibus*. Pero parecen ser tomados cuatro pecados veniales según lo que se ordena al bien: como la gula y la lujuria miran al bien deleitable, la avaricia al bien útil; y la soberbia al bien honesto, porque como dice Agustín[12], "la soberbia se filtra entre las buenas obras para destruirlas". Luego los otros vicios capitales deben ser más de tres.

13. Para los diversos géneros de cosas existen diversos principios, como se dice en el libro XII de la *Metaphysica*[13]. Pero el fin en el orden del actuar y del desear es semejante al principio en el orden del conocer, como se dice en el libro VII de la *Ethica*[14]. Luego los diversos géneros de vicios no pueden reducirse al fin de un solo vicio; y así, de un solo vicio no pueden surgir muchos otros.

14. Si un vicio surge de otro en cuanto que aquél se ordena al fin de éste, síguese que existe un mismo fin para ambos vicios. Pero esto sucede, o bien según una misma razón, o según una y otra. Si *según una razón distinta* no debe hablarse de un solo fin sino muchos: pues la multitud y diversidad de los obje-

---

[8] San Agustín, *Retractationes*, I, c. 9, n. 4 (PL 32, 596; CSEL 36, 41), según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 20, a. 1, sc1.

[9] Aristóteles, *Metaphysica*, VI, 4, 1027b 25-27.

[10] Aristóteles, *Praedicamenta*, 11, 14a 23-25.

[11] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 30 (*PG*, 3, 729 C; Dion. 298).

[12] San Agustín, *Regula ad servos Dei*, n. 2 (PL 32, 1379).

[13] Aristóteles, *Metaphysica*, XII, 4, 1070a 31-33.

[14] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 8, 1151a 16-17.

tos, que corresponden a las potencias, hábitos y actos del alma, se considera más según las razones de los objetos, que materialmente según las cosas mismas; y así, una cosa no se ordenará al fin de otra, sino que cada una tendrá igualmente su fin. Mas si hay un mismo fin para cada vicio *según la misma razón*, síguese que ambos vicios son uno solo según la especie, así como las cosas naturales que tienen una misma forma pertenecen a la misma especie; pues el fin da la especie en las cosas morales, así como la forma la da en las cosas naturales; y así el origen de un vicio no estará en otro vicio, sino que más bien habrá una cierta unión de vicios. Luego no deben considerarse los arriba señalados como vicios capitales.

15. Dice el Filósofo[15] en la *Ethica*, que si alguien comete adulterio para robar, no es adúltero, sino ladrón: y así, parece que cuando algún vicio se ordena al fin de otro vicio, pasa a la especie de éste. Luego según esto, un vicio no surge de otro vicio.

16. Sobre aquello de *Salmos* (18, 14): "Seré purificado del gran pecado", dice la *Glossa*[16] que "el gran pecado es la soberbia, de modo que quien carece de ella carece de todo vicio". Por lo cual parece que la soberbia es vicio común. Pero lo común no es contrario a lo propio. Luego la soberbia no debe considerarse como un vicio capital al lado de los demás, como se la considera por algunos[17].

17. Sobre aquello de *Romanos* (7, 7): "Yo no conocería la codicia[18] si la ley no dijera: 'No codiciarás'" comenta la *Glossa*[19]: "Buena es la ley que al prohibir la codicia, prohíbe todo mal". Y así también parece que la avaricia[20] es un pecado general. Luego no debería considerarse a la codicia o avaricia[21] como específicamente uno de los siete vicios capitales.

18. Los vicios capitales se dice que tienen fines principales, como ya se ha dicho[22]. Pero las riquezas, que son el fin de la avaricia, no tienen razón de fin principal, porque no son apetecidas sino como útiles y en relación con otro; por

---

15 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, V, 1, 1130a 24-28.

16 *Glosa* de Pedro Lombardo a *Salmos*, 18, 4 (PL 191, 214A), tomada de San Agustín, *Enarratio in Psalmum*, 18, 14 (PL 36, 156; CCL 38, 104-105).

17 Como San Alberto Magno, *In II Sententiarum*, d. 42, a. 8, ad3.

18 *Concupiscencia*, se lee en el original.

19 *Glosa* de Pedro Lombardo a *Romanos*, 7, 7 (PL 191, 1415C), tomada de San Agustín, *Contra adversarium legis et prophetarum*, II, c. 7, n. 28 (PL 42, 654).

20 *Cupiditas*, se lee en el original.

21 *Avaritia*, se lee en el original. Así, en este argumento, *concupiscencia*, *cupiditas* y *avaricia* se toman como un mismo vicio: esto es, como *codicia*.

22 *De malo*, q. 8, a. 1, ob6.

lo que el Filósofo[23] prueba en la *Ethica*, que la felicidad no puede estar en las riquezas. Luego la avaricia no debe considerarse un vicio capital.

19. Las pasiones del alma se inclinan a los pecados: por lo que también se llaman *pasiones de pecado* en *Romanos* (7, 5). Pero la primera de las pasiones es el amor, del cual surgen todas las aflicciones del alma, como dice Agustín[24] en *De civitate Dei*. Luego el amor desordenado debe considerarse sobre todo un vicio capital; principalmente toda vez que Agustín[25] dice en el mismo libro, que el amor de sí llevó a la ciudad de Babilonia hasta el desprecio de Dios.

20. Cuatro se consideran las principales pasiones del alma, a saber, gozo y tristeza, esperanza y temor, como es patente por lo que dice Agustín[26] en *De civitate Dei*. Pero entre los siete vicios capitales se encuentra que algunos pertenecen al gozo o alegría, como es la gula y la lujuria; además, algunos pertenecen a la tristeza, como la pereza y la envidia. Luego también debe suponerse que algunos vicios capitales pertenecen a la esperanza y al temor, principalmente, porque algunos vicios nacen de la esperanza; pues se dice que la sola esperanza produce la usura[27]. Y de modo semejante, algunos vicios surgen del temor, pues sobre aquello de *Salmos* (79, 17): "Quemada por el fuego, y traspasada" dice Agustín[28] que todo pecado nace de un amor malamente ardiente, y de un temor malamente humillante.

21. La ira no se considera una pasión principal. Luego parece que tampoco debería considerarse un vicio capital.

22. A una virtud principal se opone un vicio principal. Pero la caridad a la cual se opone el odio es una virtud principal, la cual, se dice, es madre y raíz de las virtudes[29]. Luego el odio debería considerarse como un vicio capital.

23. Se dice en *1 Juan* (2, 16): "Todo lo que hay en el mundo, o es concupiscencia de la carne, o concupiscencia de los ojos, o soberbia de la vida". Pero alguien se dice mundano, o está en el mundo, por el pecado. Luego sólo esas tres cosas deben considerarse vicios capitales.

---

23 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 7, 1097a 24-1097b 6.

24 San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 7, n. 2 (PL 41, 410; CCL 48, 422; CSEL 40-2, 13). Véase Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 25, a. 2, sc.

25 San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 28 (PL 41, 436; CCL 48, 451; CSEL 40-2, 56). Cfr. *Enarratio in Psalmum*, 64, 1, n. 2 (PL 36, 773; CCL 39, 824).

26 San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 7, n. 2 (PL 41, 411; CCL 48, 422-423; CSEL 40-2, 14).

27 Cfr. Raimundo de Peñafort, *Summa de paenitentia* (Verona 1744 p. 208; Ochoa p. 541).

28 Cfr. *Enarratio in Psalmum*, 79, 17, n. 13 (PL 36, 1027; CCL 39, 1118) y la *Glosa* de Pedro Lombardo a *Salmos*, 79, 17 (PL 191, 706B).

29 Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, III, d. 23, c. 3, n. 2; c. 9, n. 2.

24. Dice Agustín[30] en *Sermones*, que hay muchos pecados capitales: sacrilegio, homicidio, adulterio, fornicación, falso testimonio, rapiña, hurto, soberbia, envidia, avaricia, la iracundia, si se tiene por largo tiempo, y la embriaguez, si es asidua; y así se consigna en *Decretum*[31]. Luego los siete vicios capitales mencionados al comienzo de este artículo parecen haber sido asignados inapropiadamente.

SOLUCIÓN

El vicio capital toma su nombre de "cabeza", y a su vez el término cabeza puede entenderse de tres modos. Pues *en primer lugar*, cabeza designa a un miembro del cuerpo de un animal, y así se toma en *1 Corintios* (11, 4): "Todo varón que ora o profetiza velada su cabeza, deshonra su cabeza". Y puesto que la cabeza es una fuente de vida animal, de ahí se ha derivado el nombre de cabeza para significar, *en segundo lugar*, el principio de cualquier cosa, según aquello de *Lamentaciones* (4, 1): "Dispersas están las piedras del santuario en la cabeza de todas sus calles", y se dice en *Ezequiel* (16, 25): "Te hiciste un prostíbulo a la cabeza de cada camino". *En tercer lugar*, cabeza significa príncipe o gobernante de un pueblo; pues también los otros miembros del cuerpo son gobernados de algún modo por la cabeza; y de este modo se toma la palabra cabeza en 1 *Samuel* (15, 17): "Cuando eras un niño a tus propios ojos, fuiste constituido cabeza de las tribus de Israel". Así también se entiende la palabra cabeza en *Amós* (6, 1): "las cabezas de los pueblos entran con gran pompa en la casa de Israel"

Y el vicio capital puede serlo conforme a estos tres sentidos de la palabra cabeza. Pues algunas veces llamamos vicio capital entendiendo por cabeza al miembro del cuerpo; y por eso se llama delito capital al que es castigado con la pena capital[32]. Pero aquí no deseamos hablar de los vicios capitales en este sentido, sino de capital en cuanto que cabeza significa principio, por lo que Gregorio[33] llama a los vicios capitales fuentes de pecado.

Mas debe saberse que un pecado puede surgir de otro, de cuatro modos. *Primero*, ciertamente, debido a la supresión de la gracia, por la que el hombre se aparta del pecado, según aquello de *1 Juan* (3, 9): "Quien ha nacido de Dios no comete pecado porque la simiente de Dios permanece en él"; y según esto, el primer pecado, que priva de la gracia, es causa de los pecados que se siguen de las privaciones de la gracia; y cualquier pecado puede ser causado por cualquie-

---

[30] San Agustín, *Sermo 104*, n. 2, entre sus obras de autenticidad discutible (PL 39, 1946).

[31] *Decretum*, d. 25, c. 3, n. 6 (Friedberg I 93).

[32] Cfr. San Alberto Magno, *In II Sententiarum*, d. 42, a. 6, sol.

[33] San Gregorio, *Moralium libri*, XXXI, c. 45, n. 88 (PL 76, 621 A-C).

ra. Mas este modo de causar, es por remoción de un obstáculo. Y lo que remueve un obstáculo es motor accidental, como se dice en el libro VIII de la *Physica*[34]. Mas ninguna ciencia ni doctrina considera las causas accidentales, como se dice en el libro VI de la *Metaphysica*[35]; por lo que según este modo de causa o de principio no son asignados los vicios capitales.

En segundo lugar, un pecado causa a otro a modo de inclinación, es decir, en cuanto que la disposición o el hábito que inclina al pecado, es causado por un pecado precedente; y según este modo de origen, todo pecado causa otro semejante a sí mismo en la especie: y por esto, tampoco según este modo de origen se dicen los pecados capitales.

En tercer lugar, un pecado causa a otro por parte de la materia, es decir, en cuanto que un pecado proporciona la materia de otro, así como la gula, proporciona materia a la lujuria, y la avaricia a la discordia. Pero tampoco según este modo de origen se dicen los pecados veniales; porque lo que proporciona la materia al pecado, no es causa del pecado en acto, sino en potencia y ocasionalmente.

En cuarto lugar, un pecado causa a otro por parte del fin, es decir, en cuanto que por el fin de un pecado, el hombre comete otro pecado; así como la avaricia causa el fraude, porque el hombre comete fraude a fin de ganar dinero; y según esto, el pecado es causado por un pecado en acto y formalmente. Y por esto, según este modo de origen se dicen los vicios capitales, de modo que a este modo también le corresponde el tercer sentido de cabeza. Pues es manifiesto que el príncipe ordena sus súbditos para alcanzar su fin, así como el ejército es ordenado hacia el fin del jefe, como se dice en la *Metaphysica*[36]. Por lo que, según Gregorio[37], los vicios capitales son como los jefes, y los vicios que surgen de ellos, con como ejércitos.

Mas el que un pecado se ordene al fin de otro, puede suceder de dos modos. *De un modo*, por parte del mismo que peca, cuya voluntad está más inclinada al fin de un pecado que de otro; pero esto acontece a los pecados. Por lo que, según esto, no se dicen algunos vicios capitales. Y *de otro modo* se dicen por la misma disposición de los fines, de los cuales uno guarda cierta conveniencia con otro, de modo que lo que hay en muchos se ordene a una misma cosa; así como el engaño, que es el fin del fraude, se ordena a acumular dinero, que es el fin de la avaricia; y según esto es necesario tomar los vicios capitales.

---

[34] Aristóteles, *Physica*, VIII, 8, 255b 24.

[35] Aristóteles, *Metaphysica*, VI, 2, 1026b 4-5.

[36] Aristóteles, *Metaphysica*, XII, 10, 1075a 13-15.

[37] San Gregorio, *Moralium libri*, XXXI, c. 45, n. 88 (PL 76, 621A-C).

Luego se dicen capitales aquellos vicios que tienen ciertos fines principalmente apetecibles en sí mismos [*secundum se*], de modo que así, se ordenen otros vicios a fines de este tipo. Mas debe considerarse, que a un mismo principio compete el que alguien siga el bien y huya del mal opuesto: así como el goloso quiere lo deleitable de los alimentos y huye de la tristeza que produce la falta de alimentos, y lo mismo sucede en los otros vicios. Por lo que los vicios capitales pueden distinguirse convenientemente. Según la diferencia de bueno y malo; es decir, de modo que, dondequiera que concurra la razón especial de apetecible o rechazable, ahí está un vicio capital distinto de los otros. Luego debe considerarse que lo bueno según la propia razón atrae hacia sí el apetito; pero el que el apetito rechace algún bien, ello sucede según una determinada razón específica, considerada con relación a tal bien.

Por esto es necesario que con base en tal razón, los pecados capitales sean considerados de modo diverso de aquellos que se ordenan a la adquisición de un cierto bien. Mas el bien del hombre es triple: es decir, bien del alma, bien del cuerpo y bien de las cosas exteriores[38]. Luego al bien del alma, que es un bien de la imaginación, es decir, la excelencia del honor y la gloria, se ordenan la *soberbia* y la *vanagloria*. Mas al bien del cuerpo, que pertenece a la conservación del individuo, que es la comida, se ordena la *gula*; al bien del cuerpo que pertenece a la conservación de la especie, como se da en lo venéreo, pertenece la *lujuria*; y al bien de las cosas exteriores pertenece la *avaricia*.

Pero suele evitarse la práctica del bien siempre que en ello se vea un obstáculo para obtener otro bien deseado desordenadamente. Respecto a dicho bien que se ve como obstáculo, el apetito tiene un doble movimiento, a saber, un movimiento de fuga y un movimiento de resistencia contra él.

En cuanto al movimiento de fuga, se considera que hay dos vicios capitales, en la medida en que el bien, considerado como obstáculo para otro bien deseado, sea considerado en el mismo sujeto o en otro. *En el mismo sujeto*, como el bien espiritual, que impide el reposo o el placer corporal: y así surge la *acedia*, la cual no es otra cosa que la tristeza ante algún bien espiritual[39], el cual es visto como obstáculo para un bien del cuerpo; *en otro*, en la medida en que el bien de otro impide la propia excelencia: y así surge la *envidia*, que es el dolor por el bien ajeno[40]. En cambio la *ira* comporta un movimiento la resistencia contra aquel bien que nos impide alcanzar el bien deseado.

---

[38] Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 12, 1098b 12-14.

[39] Cfr. *Glosa* de Pedro Lombardo a *Salmos*, 106, 18 (PL 191, 977A), tomada de San Agustín, *Enarratio in Psalmum*, 106, n. 6 (PL 37, 1422; CCL 40, 1573).

[40] Cfr. San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 14 (PG 94, 932B; Bt. 121) y Nemesio, *De natura hominis*, c. 19 (PG 40, 688A; Verbeke 101).

RESPUESTAS

1. Así como en las virtudes se considera un doble fin, a saber, el fin último y el fin común, que es la felicidad, y el fin propio, que es el bien propio de cada virtud, así también en los vicios pueden admitirse fines propios de los vicios, en cuanto que son considerados vicios capitales, como se ha dicho[41]; puede también admitirse un fin último y común que es bien propio, pues a esto se ordenan todos los fines de los llamados vicios capitales. Pero al bien propio no pertenece el ser fin de los vicios, a no ser en cuanto se le apetece desordenadamente. Mas se apetece desordenadamente en cuanto que se apetece fuera del orden de la ley divina. Por lo que, también en todo pecado, se dice que existen dos cosas; a saber, la conversión a un bien mutable, y el rechazo de un bien inmutable[42]. Así, pues, *por parte de la conversión*, se considera como principio de todos los pecados una cierta avaricia genérica, que es un apetito desordenado del propio bien; y *por parte del rechazo*, se considera principio de los pecados la soberbia en general, en cuanto que por ella el hombre no se somete a Dios. Por eso se dice en *Eclesiástico* (10, 14): "El principio de la soberbia del hombre es apartarse de Dios". Así, pues, la avaricia y la soberbia entendidas en un sentido general, no se consideran vicios capitales, pues no son vicios especiales. En cambio, la avaricia y la soberbia se consideran ciertas raíces o fuentes de vicios, tal como si fuéramos a decir que el apetito de felicidad es raíz de todas las virtudes. Sin embargo, puede decirse que también la avaricia y la soberbia en cuanto pecados especiales, por razón de sus fines, tienen una influencia causal general sobre todos los pecados. Pues el fin de la avaricia se encuentra con respecto a los fines de todos los demás pecados como cierto principio, en cuanto que por las riquezas el hombre puede adquirir todo aquello a lo que aspiran los demás vicios. Pues el dinero contiene virtualmente todas las cosas apetecibles, según aquello de *Eclesiastés* (10, 19): "Todas las cosas obedecen al dinero". Por su parte, el fin propio de la soberbia, es decir, la excelencia de honor y gloria[43], es como el término de todos los fines, pues por la multitud de riquezas, y por el hecho de que se disfruta de las cosas deseadas, el hombre puede alcanzar el honor y la gloria. Y aunque en la vía de la ejecución, uno de estos fines es como el principio[44], y otro como el término de los otros fines[45]; con todo, no por esta

---

[41] En la solución.

[42] Cfr. San Agustín, *De libero arbitrio*, I, c. 6, n. 35 (PL 32, 1240; CCL 29, 235; CSEL 74, 35); III, c. 1, n. 1 (PL 32, 1269; CCL 29, 274; CSEL 74, 89).

[43] Cfr. Próspero de Aquitania, *Sententiae ex Augustino delibatae*, 294 (PL 51, 471B; CCL 68-A, 329).

[44] Se refiere al deseo.

[45] Se refiere a la soberbia.

sola cosa, deben considerarse capitales estos dos vicios, porque no sólo a estos fines se ordena la intención del apetito principalmente.

2. Y por esto es patente la solución al segundo argumento.

3. La virtud se constituye porque el orden de la razón se pone en la facultad apetitiva; mas el vicio surge porque el movimiento apetitivo se aparta del orden de la razón. Y, sin embargo, no según lo mismo, el orden de la razón se pone en el apetito, y el apetito se aparta de la razón. Por lo que, aunque la virtud se oponga al vicio, con todo, no es necesario que el vicio principal se oponga a la virtud principal, porque no es una misma la razón de origen de la virtud y del vicio.

4. Por la disposición del hombre que peca, puede suceder que cualquier vicio se ordene a cualquier fin: pero según la disposición de los objetos o de los fines que tienen entre sí, algunos nacen determinadamente de otros, de los cuales también proceden con más frecuencia. Mas en la consideración moral se atiende a lo que existe de modo que se presenta en muchos, como también en la consideración natural.

5. A partir de aquello que se ha dicho[46], es patente que la envidia, que hay en muchos, surge de la soberbia; pues por esto el hombre se entristece principalmente por el bien de otro, porque es impeditivo de la propia excelencia. Pero debido a que la envidia tiene una razón especial en su movimiento, a saber, de modo que huye del bien, por esto se pone separadamente de la soberbia como vicio capital.

6. Los vicios capitales se toman según los fines propios, no ciertamente de todos los pecados especiales, sino de algunos por los cuales, nacen otros pecados; y por esto también la gula se distingue de la lujuria, porque el placer que es objeto de la gula, tiene una razón formal diferente a la del placer que es objeto de la lujuria.

7. Cuatro cosas parecen pertenecer al defecto del conocimiento, a saber, la nesciencia, la ignorancia, el error y la herejía. Entre éstas, la *nesciencia* es la más común, porque conlleva una simple carencia de ciencia: por lo que también en los ángeles pone Dionisio[47] cierta nesciencia, como es patente en *De ecclesiastica hierarchia*. Pero la *ignorancia* es cierta nesciencia, a saber, de aquellas cosas que al hombre corresponde saber desde que nace, y debe saber. Por su parte el *error*, además de la ignorancia, le añade una aplicación de la mente a lo contrario de la verdad, pues pertenece al error aprobar lo falso por verdadero[48]. Pero la *herejía*, además del error, le añade algo, tanto de parte de la materia,

---

46 En la solución.

47 Dionisio Areopagita, *De Ecclesiastica Hierarchia*, c. 6, pars 3, n. 6 (PG 3, 537B; Dion. 1404)

48 Cfr. San Agustín, *Enchiridion ad Laurentium*, c. 17 (PL 40, 239; CCL 46, 57).

pues es un error de aquellas cosas que pertenecen a la fe, como de parte del que yerra, pues conlleva una pertinacia que sola produce lo herético[49]; pertinacia que ciertamente nace de la soberbia; pues gran soberbia es que el hombre prefiera su sentido a la verdad revelada por voluntad divina. Luego la herejía proveniente de la simple ignorancia, si es pecado, surge de alguno de los vicios ya señalados. Pues se imputa al hombre como pecado, el que no se preocupe por aprender aquellas cosas que está obligado a saber. Mas esto parece provenir de la acidia, a la cual pertenece huir de un bien espiritual, en cuanto es visto como obstáculo a un bien del cuerpo.

8. Dichos vicios se dicen capitales, porque de ellos, como en muchos, nacen otros vicios; aunque algunas veces, un vicio también nace de un bien. Y sin embargo, puede decirse que, también cuando alguien roba para dar limosna, este pecado también nace de algún modo de alguno de los capitales; pues el hacer algo malo por causa de algo bueno procede de cierta ignorancia o error. Y la ignorancia o el error se reducen a la acidia, como se ha dicho[50].

9. La lujuria y la gula atienden a la delectación del tacto. Pues no se dice goloso a alguien, debido a que disfruta el sabor de los alimentos, sino porque se les disfruta como algo deleitable al tacto, tal como dice el Filósofo[51] en la *Ethica* Mas los placeres de los otros sentidos no son fines particulares: pues se refieren, o al conocimiento de la verdad, como sucede en los hombres; o a los placeres del tacto, como en otros animales, pues el perro que olfatea a la liebre, no se deleita en el olor, sino en el alimento que espera[52]. Y por esto, no se toman algunos vicios capitales con base en los placeres de los otros sentidos.

10. Bien y mal se encuentran en las cosas según condiciones diversas; por lo que no es necesario que un solo vicio capital se ordene al bien.

11. Bajo un universal común pueden ser considerados muchos universales más especiales; así como bajo algún género generalísimo se consideran los géneros subalternos[53], que también caen bajo el intelecto. Así, también el apetito intelectivo puede ser llevado a diversas especies de bienes, de diversos modos.

---

49 Cfr. *Decretum*, causa 24, q. 3, c. 31 (Friedberg I 998) y Hugo de Saint-Cher, *Postillae* a *Oseas*, 2, 16.

50 *De malo*, q. 8, a. 1, ad7.

51 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 20, 1118a 33-1118b 1.

52 Ejemplo tomado de Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 19, 1118a 18-19, según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 31, a. 6.

53 Cfr. Porfirio, *Isagoge*, "*De specie*" (Minio Paluello 11), y Pedro Hispano, *Summulae logicales*, tr. 2, n. 7 (De Rijk 18).

12. Los pecados no se distinguen según la diferencia de bien y mal, porque puede existir un mismo pecado en relación con algún bien y en relación con el mal opuesto, como se ha dicho[54].

13. Aquellas cosas que pertenecen a diversos géneros, como los más generales, poseen diversos principios según la cosa, aunque tengan el mismo según la analogía, como se dice en el libro XII de la *Metaphysica*[55]. Pero aquellas cosas que están contenidas bajo un género generalísimo, aunque estén en diversos géneros subalternos, pueden tener los mismos principios según lo común de dicho género; y de este modo, algunos vicios de diversos géneros pueden ser reducidos a un mismo principio, que es el fin que tiene alguna razón común de origen.

14. Cuando un pecado se ordena al fin de otro pecado, uno mismo y según una misma razón es el fin de ambos pecados, pero no en el mismo orden; pues de uno es fin próximo, y de otro es fin remoto, por lo que no se sigue que ambos vicios sean de una especie, pues las cosas morales no reciben su especie del fin remoto, sino del fin próximo.

15. Alguien no es llamado ladrón o adúltero por un acto o pasión, sino por un hábito; así como dice el Filósofo[56] del justo y el injusto en la *Ethica*. Mas la intención del hombre proviene de un hábito; y por esto cuando alguien roba para cometer adulterio, comete, ciertamente, en acto, un pecado de robo, pero en todo caso la intención procede del hábito; y por esto no se le denomina ladrón, sino adúltero.

16. Como se ha dicho[57], la soberbia puede tomarse de dos modos. *De un modo*, en cuanto que conlleva cierta rebeldía hacia la ley de Dios; y de este modo es la raíz universal de todos los pecados, como dice Gregorio[58], por lo que no la enumera entre los vicios capitales, sino a la vanagloria. *De otro modo*, la soberbia puede considerarse como el apetito desordenado de cierta excelencia; y de este modo se le enumera junto con los otros vicios capitales. Y puesto que la excelencia de este tipo parece pertenecer principalmente a la gloria humana, por esto Gregorio, en lugar de esta soberbia especial, pone la vanagloria.

17. Y de modo semejante debe responderse al decimoséptimo argumento; puesto que también el deseo[59] se toma ahí, en cuanto que es raíz general.

---

54 En la solución.

55 Aristóteles, *Metaphysica*, XII, 4, 1070a 3-33.

56 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, V, 11, 1134a 17-23.

57 En la solución.

58 San Gregorio, *Moralium libri*, XXXI, c. 45, n. 87 (PL 76, 621A).

59 "Cupiditas".

18. Las riquezas, debido a que tienen razón de bien útil, se apartan, ciertamente, de la razón del fin principal; pero este último defecto se compensa por la utilidad general de las riquezas, que todas las cosas mundanas apetecibles contienen de un modo virtual.

19. Así como dice el Filósofo[60] en la *Rhetorica*, "amar es querer un bien para alguien". Luego en el hecho de que el hombre apetece para sí cualquier bien, parece amarse a sí mismo; y por esto, el amor de sí mismo no se le considera separadamente como raíz de pecado o incluso vicio capital, porque todas las raíces y principios de los vicios incluyen un desordenado amor de sí mismo.

20. El temor y la esperanza son pasiones del irascible. Mas todas las pasiones del irascible derivan de las pasiones del concupiscible; y por esto las primeras cabezas de los vicios no se toman del temor y la esperanza, sino más bien del placer y la tristeza. Pues aunque algunos vicios surgen del temor y la esperanza, sin embargo, también el temor mismo y la esperanza surgen de otros, a saber, del amor o la ambición de algún bien.

21. La ira conlleva cierto movimiento especial, a saber, una insurrección contra algo; y por esto, aunque también este movimiento surge de otros, con todo, por tener una razón especial al margen de los otros movimientos, se le pone separadamente como un vicio capital.

22. Un vicio principal, no se dice así por oponerse a una virtud principal; y por esto, no es necesario que el odio sea vicio principal, aunque la caridad sea la virtud principal.

23. Mediante aquellas tres concupiscencias que Juan menciona, se producen los primeros orígenes y las primeras raíces de los pecados, es decir, la soberbia y el deseo; pues bajo el deseo general está contenida tanto la concupiscencia de la carne, y la concupiscencia de los ojos.

24. Agustín[61] llama vicios capitales a los que son castigados con una pena capital. Por eso, vicios capitales son lo mismo que pecados mortales.

---

[60] Aristóteles, *Rhetorica*, II, 4, 1380b 35-36.

[61] San Agustín, *Sermo 104*, n. 2, entre sus obras de autenticidad discutible (PL 39, 1946).

ARTÍCULO 2
Si la soberbia es un pecado especial[62]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Todo pecado especial corrompe una determinada virtud y potencia del alma. Pero la soberbia corrompe todas las virtudes y todas las potencias del alma; pues dice Gregorio[63] en sus *Moralia*: "La soberbia no se dirige a la aniquilación de una sola virtud, se extiende a todas las regiones del alma, y corrompe todo el cuerpo como una enfermedad general y pestífera", y dice Isidoro[64] en su libro *De summo bono*, que es la ruina de todas las virtudes. Luego la soberbia no es un pecado especial.

2. Preferir la propia voluntad a la voluntad de un superior, es ensoberbecerse. Pero todo el que peca mortalmente prefiere su voluntad a una voluntad superior, es decir, a la de Dios. Luego se ensoberbece. Luego todo pecado es soberbia, y así, no es un pecado especial.

3. Mas podría decirse que la soberbia, en cuanto es amor de la propia excelencia, es un pecado especial, pero en cuanto conlleva un desprecio de Dios, es un pecado general. Pero en contra, todo pecado especial tiene una materia propia, así como la gula tiene a los alimentos; la lujuria, los placeres venéreos, y la avaricia las riquezas. Pero la soberbia, en cuanto es amor de la propia excelencia, no tiene materia propia; pues como dice Gregorio[65] en sus *Moralia*: "Unos se ensoberbecen con el oro, otros al hablar, unos con las cosas ínfimas y terrenas, y otros con las virtudes celestiales y elevadas". Luego la soberbia, en cuanto amor de la propia excelencia, no es un pecado especial.

4. Igualmente, parece que la soberbia, en cuanto implica el desprecio de Dios, no es tampoco un pecado genérico, pues todo el que peca por debilidad o por ignorancia[66] no peca por desprecio. Pero muchos que pecan por ignorancia o

---

[62] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 84, a. 2; II-II, q. 162, a. 2; *In II Sententiarum*, d. 5, q. 1, a3.

[63] San Gregorio, *Moralium libri*, XXXIV, c. 23, n. 48 (PL 76, 744D).

[64] San Isidoro de Sevilla, *Sententiarum* (*De Summo Bono*), III, c. 5, n. 22 (PL 83, 664A).

[65] San Gregorio, *Moralium libri*, XXXIV, c. 23, n. 49 (PL 76, 745C).

[66] Cfr. San Isidoro de Sevilla, *Sententiarum* (*De Summo Bono*), II, c. 17, n. 3 (PL 83, 620A), tomado de San Gregorio, *Moralium libri*, XXV, c. 11, n. 28 (PL 76, 339A). Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 22, c. 4, n. 11.

debilidad pecan mortalmente. Luego no todo pecado mortal es por desprecio de Dios: y así, la soberbia, en cuanto comporta el desprecio de Dios, no es un pecado genérico.

5. Al mal general no se opone un bien especial, sino general. Pero al desprecio de Dios se opone un bien especial que es la reverencia a Dios, que pertenece especialmente al don del temor. Luego el desprecio de Dios no es un pecado general, y por consiguiente, tampoco la soberbia, según que conlleva un desprecio de Dios; y así cesa la distinción señalada arriba.

6. Aquello de lo cual toman todos los pecados su razón de malicia es un pecado general. Pero la soberbia es de este tipo, como dice Gregorio[67] en *Super Ezechielem*. Luego la soberbia es un pecado general.

7. Los pecados se distinguen según sus objetos, como sucede con las virtudes. Pero la soberbia tiene el mismo objeto que otros pecados: por ejemplo, con la envidia, que es el dolor por el bien ajeno[68], comparte la propia excelencia, y con la vanagloria apetece la excelencia de ser aclamado por otros hombres[69], y con la ira, apetece la venganza[70] que pertenece a la excelencia de la victoria. Luego la soberbia no es un pecado especial distinto de otros.

8. Aquello sin lo cual ningún pecado podría existir, es general a todos los pecados. Pero la soberbia es de este tipo; pues dice Agustín[71] en su libro *De natura et gratia*, que no encontrarás ningún pecado que no apele a la soberbia; y Próspero[72] dice en su libro *De vita contemplativa*, que ningún pecado sin soberbia puede, pudo o podrá existir. Luego la soberbia es pecado general.

9. Aquello que es convertible con todo pecado, es pecado general. Pero la soberbia es de este tipo; pues dice Agustín[73] en *De natura et gratia*, que tanto es

---

[67] Más correctamente: San Gregorio, *Moralium libri*, XXXIV, c. 23, n. 48 (PL 76, 744D).

[68] Cfr. San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II (PG 94, 932B; Bt. 121), y Nemesio, *De natura hominis*, c. 19 (PG 40, 688A; Verbeke 101).

[69] Este tema se explica con más amplitud en *De malo*, q. 9, a. 1.

[70] Aristóteles, *Rhetorica*, II, 2, 1378b 1-2, según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 46, a. 1.

[71] San Agustín, *De natura et gratia contra Pelagium*, c. 29 (PL 44, 263; CSEL 60, 257).

[72] San Próspero de Aquitania, *De vita contemplativa*, III, c. 2, n. 1 (PL 59, 476B). Próspero de Aquitania (390–463) está considerado uno de los más fieles discípulos de San Agustín, y el más valiente defensor de su doctrina. Entre sus abundantes escritos, sobresalen: *Epistolae*, *Liber contra Collatorem* (es decir, Casiano), *Expositio Psalmorum*, *Chronicon*, *Responsiones ad capitula Gallorum*, *Carmen de Ingratis* y principalmente, sus *Sententiae ex Augustino delibatae*. La obra titulada *De vita contemplativa*, que aquí se menciona, se atribuyó en tiempos de Tomás de Aquino a San Próspero de Aquitania, mas hoy se considera entre sus escritos apócrifos.

[73] San Agustín, *De natura et gratia contra Pelagium*, c. 2 (PL 44, 263; CSEL 60, 257).

pecado ensoberbecerse, como es soberbia pecar. Luego la soberbia es pecado general.

10. Sobre aquello de *Eclesiástico* (10, 14): "El principio del pecado del hombre es apostatar de Dios", comenta la *Glossa*[74]: "No hay mayor apostasía que apartarse de Dios, lo cual se llama soberbia con toda propiedad". Pero todo el que peca mortalmente se aparta de Dios. Luego se ensoberbece; y así, la soberbia es pecado general.

11. En ese mismo capítulo dice la *Glossa*[75] otra cosa: "Cuidémonos de la avaricia y la soberbia, que no son dos males sino uno solo". Luego la soberbia no es un pecado especial distinto de los otros.

12. Sobre aquello de *Job* (33, 17): "Para apartar al hombre de la iniquidad...", dice la *Glossa*[76]: "Ensoberbecerse contra el Creador es quebrantar sus preceptos al pecar". Pero todo el que peca quebranta los preceptos de Dios. En efecto, dice Agustín[77] en *Contra Faustum Manichaeum*, que "pecado es un dicho, hecho o deseo contrario a la ley eterna". Luego cualquiera que peca, se ensoberbece, y todo pecado es soberbia.

13. Dice Anselmo[78] que el alma apetece por necesidad su bien propio. Mas lo que se hace por necesidad no es pecado. Luego la soberbia no es pecado, y así, no es un pecado especial.

14. Si fuese un pecado especial, sería uno de los siete vicios capitales. Pero Isidoro[79], en su libro *De summo bono*, no pone la soberbia entre los siete vicios capitales, sino en lugar de ella pone a la vanagloria. Luego la soberbia no es un pecado especial.

15. Dice Agustín[80] en su libro *De libero arbitrio*, que la soberbia es el amor del bien propio. Pero esto es común a todo pecado; luego la soberbia es un pecado general.

16. Aquello que es formal en todos los pecados, no es un pecado especial. Pero la soberbia es de este modo: pues dice Agustín[81] en su libro *De libero arbi-*

---

[74] *Glosa ordinaria* a *Eclesiástico*, 10, 14.

[75] *Glosa ordinaria* a *Eclesiástico*, 10, 14.

[76] *Glosa ordinaria* a *Job*, 33, 17, tomada de San Gregorio, *Moralium libri*, XXXII, c. 22 (PL 76, 278A).

[77] San Agustín, *Contra Faustum Manichaeum*, XXII, c. 27 (PL 42, 418; CSEL 25-1, 621), según Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 35, c. 1, n. 1.

[78] San Anselmo, *De casu diaboli*, c. 13 (PL 158, 345D; Schmitt I 257).

[79] San Isidoro de Sevilla, *Sententiarum* (*De Summo Bono*), IV, c. 40, n. 2 (PL 83, 1178D).

[80] San Agustín, *De libero arbitrio*, III, c. 24, n. 72 (PL 32, 1307; CCL 29, 318; CSEL 74, 150).

[81] San Agustín, *De libero arbitrio*, I, c. 6, n. 35 (PL 32, 1240; CCL 29, 235; CSEL 74, 35); III, c. 1, n. 1 (PL 32, 1269; CCL 29, 274; CSEL 74, 89).

trio que pecar es, una vez despreciado el bien inmutable, adherirse a bienes mutables. De ambas cosas, la primera, es decir, el despreciar el bien inmutable, pertenece al rechazo, que es lo formal en todo pecado[82]; así como el dirigirse a Dios mediante la caridad, es lo formal en las virtudes. Mas despreciar a Dios pertenece a la soberbia. Luego parece que la soberbia es un pecado general.

17. Nada ordenado por Dios es pecado. Pero Dios ordena la soberbia. Pues a lo que se dice en *Isaías* (60, 15): "Te pondré en condiciones de una soberbia perdurable" la *Glossa* de Jerónimo[83] comenta que hay soberbia buena y mala. Y en *Proverbios* (8, 18) se dice de la sabiduría de Dios: "Conmigo están las riquezas y la gloria, los bienes soberbios y la justicia". Luego la soberbia no es un pecado especial.

EN CONTRA

1. Dice Agustín[84] en su libro *De natura et gratia*: "Busca y encontrarás que según la ley de Dios la soberbia es un pecado muy distinto a los demás".

2. Ahí mismo[85] se dice que muchos pecados que se cometen, no se cometen con soberbia. Luego la soberbia no es un pecado general.

3. Ningún pecado general tiene otro pecado antes de sí. Pero la soberbia tiene otro pecado antes de sí, pues se dice en *Eclesiástico* (10, 14): "El principio de la soberbia del hombre es apostatar de Dios". Luego la soberbia no es un pecado general.

4. Todo pecado enumerado al lado de otros es un pecado especial. Pero la soberbia es de este tipo, como se manifiesta en *1 Juan* (2, 16): "Todo lo que hay en el mundo, o es concupiscencia de la carne, o concupiscencia de los ojos, o soberbia de vida". Luego la soberbia es un pecado especial.

5. Cualquier pecado que tiene un acto especial, es un pecado especial. Pero la soberbia es de este tipo; puesto que, como dice Agustín[86] en *De natura et gratia*, sólo de soberbia hay que cuidarse en las buenas obras, y dice Gregorio[87] que la primera soberbia aparta de Dios, y la última vuelve a Él. Luego la soberbia es un pecado especial.

---

[82] Cfr. *De malo*, q. 4, a. 2, sol.

[83] *Glosa ordinaria* a *Isaías*, 60, 10, tomada de San Jerónimo, *In Isaiam*, XVII, c. 61 (PL 24, 601-602 [625A]; CCL 73A, 710).

[84] San Agustín, *De natura et gratia contra Pelagium*, c. 29 (PL 44, 263; CSEL 60, 257).

[85] San Agustín, *De natura et gratia contra Pelagium*, c. 29 (PL 44, 263; CSEL 60, 257).

[86] San Agustín, *De natura et gratia contra Pelagium*, c. 32 (PL 44, 265; CSEL 60, 260).

[87] Más bien la *Glosa* de Pedro Lombardo a *Salmos*, 18, 14 (PL 191, 213D), tomada de San Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, 18, 14 (PL 36, 156; CCL 38, 105).

6. Lo que predicamos como algo superlativo le pertenece a una sola cosa[88]. Pero la soberbia es el máximo pecado, como dice la *Glossa*[89] sobre aquello de *Salmos* (18, 14): "Seré purificado del gran pecado". Luego la soberbia es un pecado especial.

SOLUCIÓN

Para responder mejor a la presente cuestión, es necesario ver en qué consiste el pecado de soberbia, para que así podamos ver después si se trata de un pecado especial.

Luego debe considerarse que todo pecado se funda en algún apetito natural; y puesto que el hombre apetece la semejanza divina por cualquier apetito natural, en cuanto que todo bien naturalmente deseado es cierta semejanza de la bondad divina, por esto dice Agustín[90] en sus *Confessiones*, hablando de Dios: "El alma fornica –es decir, peca– cuando se aparta de ti, y busca fuera de ti aquellas cosas puras y limpias, que no encuentra, a no ser cuando vuelve a ti". Pero debido a que pertenece a la razón dirigir el apetito, y principalmente según que ha sido informada por la ley de Dios; si el apetito es llevado hacia un bien naturalmente deseado según el dictamen de la razón, el apetito será recto y virtuoso; pero si omite el dictamen de la razón, o se aparta de él, ambas cosas serán pecado. Así como el apetito de saber es natural al hombre[91]; por lo que, si se dirige al saber, en cuanto que lo dicta la recta razón, será virtuoso y laudable; pero si omite el dictamen de la razón, habrá pecado de curiosidad; y si se aparta de él, habrá pecado de negligencia. Ahora bien, una de las cosas que el hombre desea naturalmente es la excelencia. Pues es natural no sólo al hombre sino también a cualquier cosa desear la perfección en el bien deseado, la cual consiste en cierta excelencia.

Luego si ciertamente, el apetito tiende a la excelencia según el dictamen de la razón informada por la voluntad de Dios[92], será un apetito recto y perteneciente a la magnanimidad, según aquello del Apóstol a *2 Corintios* (10, 13): "Nosotros no nos gloriamos desmedidamente" como sería la gloria de otro, "sino según la regla que Dios nos ha dado por medida". Pero si alguien se aparta de esta regla, incurre en el vicio de pusilanimidad: y si se excede, habrá vicio de soberbia, como el mismo nombre lo indica; pues ensoberbecerse no es otra

---

88 Cfr. Aristóteles, *Topica*, V, 5, 134b 24.

89 *Glosa* de Pedro Lombardo a *Salmos*, 18, 14 (PL 191, 214A), tomada de San Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, 18, 14 (PL 36, 156; CCL 38, 104).

90 San Agustín, *Confessiones*, c. 6, n. 14 (PL 32, 681; CSEL 33, 40).

91 Aristóteles, *Metaphysica*, I, 1, 980a 21, según Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 2, a. 3, ob15.

92 Cfr. *Bulletin Thomiste*, 1940-1942, p. 40, p. 68.

cosa que sobreexceder la propia medida del apetito de excelencia. Por lo que dice Agustín[93] en *De civitate Dei* que la soberbia es el apetito de perversa grandeza. Y puesto que no es la misma medida para todos, por ello sucede que a alguien no se le imputa como soberbia algo que a otro sí se le imputaría; así como a un obispo no se le imputa como soberbia si ejerce aquellas cosas que pertenecen a su propia excelencia: mas ello se imputaría como soberbia a un simple sacerdote, si emprendiera aquellas cosas que son del obispo.

Así, pues, la excelencia tiene la propia razón de algún apetecible determinado, aunque materialmente se encuentre en muchos; por lo que es manifiesto que la soberbia es un pecado especial. Pues acto y hábito se distinguen por su especie según las razones formales de sus objetos: por lo que también Agustín[94], atribuyendo aisladamente a cada uno de los pecados un objeto propio, que al ser apetecido refleja cierta sombra de semejanza divina, dice así de la soberbia hablando a Dios: "puesto que tu eres un Dios excelso sobre todas las cosas, la soberbia imita tu excelsitud".

Sin embargo, sucede que la soberbia, en cierta manera es un pecado general de dos modos. *De un modo*, ciertamente, por cierta difusión. *De otro modo*, según su efecto.

En cuanto a lo primero debe considerarse, como dice Agustín[95] en *De civitate Dei*, que así como el amor a Dios produce la ciudad de Dios, así también, el amor desordenado de uno mismo produce la ciudad de Babilonia; y así como en el amor a Dios, Dios mismo es el fin último al cual se ordenan todas las cosas que se aman con amor recto, así también en el amor de la propia excelencia se encuentra un fin último al cual se ordenan todas las demás cosas. Pues el que busca tener abundancia de riquezas, ciencia, honores, o cualesquiera otras cosas, por medio de todas éstas tiende a cierta excelencia. Mas por esto debe considerarse que en todas las artes y hábitos operativos, el arte o hábito al cual pertenece el fin, mueve por imperio suyo a las artes o hábitos que versan sobre aquellas cosas que se ordenan al fin; así como el arte naval, al cual pertenece el uso de una nave, que es su fin, impera sobre el constructor de naves; y lo mismo hay que ver en todas las cosas. Por lo que también la caridad, que es amor a Dios, impera sobre todas las otras virtudes; y así, aunque sea una virtud especial, si se considera su objeto propio, con todo, según la difusión de su imperio es común a todas las virtudes; por lo que ella es forma y madre de todas las

---

[93] San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 13, n. 1 (PL 41, 420; CCL 48, 434; CSEL 40-2, 31).

[94] San Agustín, *Confessiones*, II, c. 6, n. 13 (PL 32, 680; CSEL 33, 39).

[95] San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 28 (PL 41, 436; CCL 48, 451; CSEL 40-2, 56); *Enarrationes in Psalmos*, 64, I, n. 2 (PL 36, 773; CCL 39, 824).

virtudes[96]. Y de modo semejante, aunque la soberbia sea un pecado especial según la razón de su objeto propio, según la difusión de su imperio propio es el pecado común a todos los pecados; por lo que también se dice que es raíz y rey de todos los pecados, como es patente por lo que dice Gregorio[97] en *Moralia*.

Pero *en cuanto a lo segundo* debe considerarse que todo pecado puede ser considerado, según la intención y según el efecto: pues algunas veces sucede que algo es pecado por su efecto pero no por la intención: por ejemplo, si alguien mata a su padre a quien confunde con un enemigo[98], comete pecado de parricidio por su efecto, mas no por la intención. Así también se ha dicho que "los Milesios no son insensatos pero actúan como tales"[99].

Así, pues, si se toma el pecado de soberbia en base al efecto, se encuentra de modo general en todo pecado; pues es un cierto efecto de la soberbia no someterse al mandato de un superior, y esto es lo que hace todo el que peca, ya que no se somete a la ley de Dios. En cambio, según la intención, no es verdad que en todo pecado exista siempre un pecado de soberbia, pues no siempre actúa alguien por desprecio a Dios o a su ley, sino que unas veces por ignorancia, otras por debilidad o por cualquier otra pasión. Por todo esto dice Agustín[100] en *De natura et gratia*, que el pecado de soberbia es un pecado distinto a los demás.

RESPUESTAS

1. La sabiduría extingue todas las virtudes y corrompe todas las potencias del alma por cierta difusión de su imperio, como se ha dicho en la respuesta.

2. Preferir la propia voluntad a una voluntad superior, es, sin duda, un acto de soberbia; pero la soberbia no siempre procede por afecto, como se ha dicho en la respuesta.

3. La soberbia tiene una materia propia si se considera la razón formal de su objeto, como se ha dicho en la respuesta, aunque dicha razón formal pueda hallarse en todos; así como también la magnanimidad es una virtud especial, y sin

---

[96] Cfr. *Glosa* de Pedro Lombardo a *Romanos*, 1 (PL 191, 1324B); *Sententiae*, III, d. 23, c. 3, n. 2; c. 9, n. 2.

[97] San Gregorio, *Moralium libri*, XXXI, c. 45, n. 87 (PL 76, 620-621).

[98] Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 3, 1111a 11-12; San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 24 (PG 94, 953C; Bt. 146).

[99] La expresión proviene de Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 8, 1151a 9-10, según traducción de Lincoln (Gauthier 287). Es decir que los Milesios son insensatos por efecto pero no por intención.

[100] San Agustín, *De natura et gratia contra Pelagium*, c. 29 (PL 44, 263; CSEL 60, 257).

embargo tiende a lo grande en cada una de las virtudes, como dice el Filósofo[101] en la *Ethica*.

4. La soberbia, en cuanto que conlleva un desprecio a Dios según la intención, no puede ser un pecado genérico; antes bien es un pecado más específico que la soberbia tomada como un apetito desordenado de la propia excelencia: pues puede haber apetito desordenado de excelencia no sólo si se desprecia a Dios, sino también si se desprecia a los hombres. Pero si se considera el desprecio a Dios según el efecto, entonces sí que está presente en todos los pecados, también en aquéllos que se cometen por debilidad o ignorancia, como es patente por lo dicho en la respuesta.

5. Así como la soberbia se encuentra en todos los pecados por difusión y efecto, aunque sea un pecado especial, así también el temor, por los mismos modos, puede encontrarse en todos los actos virtuosos, aunque sea un don especial.

6. De la soberbia se obtienen todos los pecados ya señalados, por razón de su malicia; no porque pertenezca esencialmente a toda malicia, sino por los dos modos ya citados en la respuesta.

7. La envidia, la vanagloria y la ira, no tienen el mismo objeto de la soberbia, sino que los objetos de las mismas se ordenan al objeto de la soberbia como a su fin; pues por esto, la envidia se entristece por el bien del prójimo, la vanagloria apetece la alabanza, y la ira apetece la venganza[102], para que por medio de estas cosas se obtenga la excelencia. Por lo cual no puede concluirse que la soberbia sea lo mismo que ellas[103], sino que impera sobre ellas, como es patente por lo dicho en la respuesta.

8. Lo que aquellos autores[104] afirman, se entiende de la soberbia en cuanto al efecto de la soberbia, sin la cual no puede existir ningún pecado; pero no en cuanto a la intención de la soberbia.

9. Y de modo semejante debe responderse al noveno argumento, pues de este modo, ensoberbecerse según efecto es convertible con aquello que es pecar. Aunque a ambas cosas puede decirse, que Agustín[105] en *De natura et gratia*, aduce aquellas palabras, no como procedentes de su persona, sino de la persona de otro contra el cual disputa; por lo que después las desaprueba, diciendo que no siempre se peca de soberbia.

---

[101] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, IV, 3, 1123b 30.

[102] Cfr. Aristóteles, *Rhetorica*, II, 2, 1378b 1-2, según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 46, a. 1.

[103] La envidia, vanagloria e ira.

[104] San Agustín y Próspero de Aquitania.

[105] San Agustín, *De natura et gratia contra Pelagium*, c. 29 (PL 44, 263; CSEL 60, 257).

10. Apartarse de Dios es soberbia según efecto.

11. Y de modo semejante debe responderse al undécimo argumento, pues quebrantar los preceptos de Dios al pecar es ensoberbecerse según el efecto, pero no siempre según la intención.

12. Si se considera la soberbia según efecto, está en todo pecado, de modo que la soberbia no es otra cosa que apartarse del bien inmutable; mas el deseo es la conversión a un bien mutable, y de ambos[106] surge un solo pecado, como de lo formal y lo material[107], por el hecho de que todo pecado es un apartarse del bien inmutable, y una conversión al bien mutable.

13. En el apetito del propio bien sucede que existe pecado, si se aparta del dictamen de la razón, como se ha dicho en la respuesta.

14. Gregorio[108], en sus *Moralia*, no pone a la soberbia como uno de los vicios principales, sino como el rey y la raíz de todos ellos dado que extiende su influencia a todos los pecados. Pero de esto no se excluye que la soberbia sea un pecado especial.

15. El amor desordenado del propio bien, generalmente conviene a todo pecado; y de este modo, también conviene a la soberbia, según que lo que pertenece al género, conviene a la especie. Sin embargo, puede decirse que la soberbia propiamente es amor al bien propio, si lo que se dice *propio* se toma con cierta precisión, es decir, de tal modo que alguien ame un bien, no como bien superior, lo cual pertenece propiamente a la soberbia, es decir, de modo que no reconozca su bien por otro.

16. Aquel argumento procede de la soberbia, según el efecto, pues de este modo, el bien inmutable se desprecia en todo pecado: mas no siempre según la intención.

17. Es posible hablar de la soberbia en dos modos. *De un modo*, por el hecho de que va más allá de la regla de la razón; y de este modo, la soberbia siempre es pecado, y así se le considera comúnmente. *De otro modo*, se puede hablar de soberbia por el hecho de que una cosa supera a otra en algo, y de este modo, puede haber *soberbia buena*, como dice Jerónimo. Como, por ejemplo, cuando alguien quiere realizar las obras pertenecientes a los consejos evangélicos yendo más allá de lo que normalmente se le manda realizar. Y cuando se dice: "Te pondré en condiciones de una soberbia perdurable", debemos entender la soberbia en un sentido material, es decir, como si la Escritura tratara de decir "Te daré una gran excelencia de la cual los hombres que habrán de venir se sentirán

---

106 Soberbia y deseo.

107 Cfr. *De malo*, q. 4, a. 2, sol.

108 San Gregorio, *Moralium libri*, XXXI, c. 45, n. 87 (PL 76, 620-621).

orgullosos". Y lo mismo puede decirse de los "bienes soberbios", es decir, aquellos bienes de los que los hombres suelen sentirse orgullosos.

ARTÍCULO 3
Si la soberbia está en el apetito irascible[109]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Al ser el irascible una parte del apetito sensible, es necesario que cualquier movimiento del irascible sea alguna pasión, pues las pasiones del alma son movimientos del apetito sensitivo. Pero la soberbia no parece radicar en alguna pasión perteneciente al irascible, ni en el temor, ni en la audacia, ni en la esperanza o desesperanza, ni en la ira. Luego la soberbia no está en el irascible.

2. Estando el irascible en la parte sensitiva del alma, el objeto del irascible no puede ser sino un bien sensible. Pero la soberbia busca la excelencia no sólo en los bienes sensibles, sino también en las cosas espirituales e inteligibles, como dice Gregorio[110] en sus *Moralia*. Luego la soberbia no puede estar en el irascible como en su sujeto.

3. En los demonios no existe parte sensitiva del alma, toda vez que son incorpóreos. Luego si la soberbia existiese en el irascible, se seguiría que la soberbia no puede existir en los demonios, lo cual es patente que es falso.

4. La soberbia es, propiamente, el desprecio de Dios. Pero el irascible no puede alcanzar a este objeto que es Dios, toda vez que es una potencia del alma sensitiva. Luego la soberbia no está en el irascible como en su sujeto.

5. Avicena[111] muestra que el apetito irascible, se mueve a repeler lo nocivo o lo corruptor con el apetito de vencer. Pero esto no pertenece a la soberbia, pues ésta no tiende a repeler lo nocivo, sino más bien a sobresalir en un bien. Luego la soberbia no está en el irascible.

---

109 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 102, a. 3.

110 San Gregorio, *Moralium libri*, XXXIV, c. 23, n. 49 (PL 76, 745C).

111 Avicena, *De anima*, I, c. 5 (f. 4 vb B; Van Riet 83).

6. La soberbia es causa de envidia. Mas la envidia está en el concupiscible, toda vez que consiste en el odio a la felicidad ajena[112]. Luego la soberbia no está en el irascible.

7. Parece que no está en el irascible, sino más bien en lo racional. Pues Gregorio[113], quien asigna cuatro especies de soberbia, dice en sus *Moralia:* "Lo cierto es que cuatro son las especies con las cuales se demuestra el orgullo de los arrogantes: pues, o bien estiman que el bien se encuentra en sí por ellos; o si creen que les ha sido dado desde arriba, piensan haberlo recibido por sus méritos, o se jactan muy seguros de que en ellos se encuentra un bien que no tienen; o habiendo despreciado todos los demás bienes, apetecen que sea vea exclusivamente el suyo". Pero todas estas cosas pertenecen a la razón, es decir, estimar, pensar, creer, enunciar y compararse con los otros. Luego la soberbia está en la razón.

8. Se dice en *Proverbios* (11, 2): "Donde está la humildad, ahí está la soberbia". Pero la sabiduría está en la razón. Luego también la humildad; luego también la soberbia, que es contraria a la humildad; pues son contrarias por naturaleza en una misma cosa[114].

9. Dice Bernardo[115] en su libro *De gradibus humilitatis*, que la perfección de la humildad es el conocimiento de la verdad. Pero el conocimiento de la verdad pertenece a la razón. Luego la humildad está en la razón, luego también la soberbia.

10. Dice el Filósofo[116] en la *Ethica*, que la soberbia finge fortaleza. Pero el fingir pertenece a la razón; pues fingir es representar, lo cual pertenece sólo a la razón, como dice el Filósofo[117] en su *Poetica*. Luego la soberbia está en la razón.

11. Sobre aquello de *Habacuc* (2, 5): "Como el vino engaña al que lo bebe", dice la *Glossa*[118] que el primer acto de la soberbia es hacer nacer en uno mismo la creencia de que se es más grande. Pero creer es acto de la razón. Luego el

---

[112] San Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, 104, 25, n. 17 (PL 37, 1399; CCL 40, 1545), como se dice en *De malo*, q. 10, a. 2, ob4.

[113] San Gregorio, *Moralium libri*, XXIII, c. 6, n. 13 (PL 76, 258C).

[114] Cfr. Aristóteles, *Topica*, II, 4, 111a 14.

[115] San Bernardo, *De duodecim gradibus humilitatis*, c. 2, nn. 3, 5 (PL 182, 943A; 182, 944B; Leclercq III 18 y 20).

[116] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 7, 1115b 29-30.

[117] En realidad lo dice Averroes, *Expositio Poeticae*, en interpretación de Germán el Alemán, obispo de Astorga, España, de 1266 a 1272 (Minio Paluello 44-45).

[118] *Glosa ordinaria* y *Glosa interlineal* al texto de *Habacuc*, 2, 5.

primer acto de soberbia está en la razón; luego la soberbia misma está en la razón.

12. Dice Ambrosio[119] sobre aquello de *Salmos* (118, 1): "Bienaventurados los sin mancha", que la ley de Dios sola es la que puede repeler las fuerzas de soberbia. Pero la ley de Dios está en la razón. Luego también la soberbia, que es repelida por aquélla.

13. Dice Gregorio[120] que la soberbia es reina de todos los vicios. Pero regir pertenece a la razón. Luego la soberbia está en la razón.

14. Sobre aquello de *Jeremías* (49, 16): "Tu soberbia, y tu arrogancia...", dice la *Glossa*[121]: "La soberbia, no el error, produce la herejía". Pero la herejía está en la razón. Luego también la soberbia.

15. Dice Agustín[122] en *De Trinitate*, que el pecado está en la razón inferior, no en cuanto es contenido por la razón superior, o incluso en cuanto a la razón superior lo consiente; y así parece que el primer pecado está en la razón superior. Pero la soberbia es primer pecado. Luego la soberbia está en la razón superior.

16. Dice Agustín[123], así como también en *Decretum*[124], que la soberbia es un movimiento destinado a lograr impedir la justicia. Pero la justicia pertenece a la razón, pues por ésta es posible al hombre dar lo suyo al otro. Luego la soberbia está en la razón.

17. Dice Agustín, y así se considera en *Decretum*[125], que: "Dios nunca traería destrucción sobre los vasos de su ira a no ser que encontrara en los hombres delito voluntario". Pero llamamos voluntarias a las cosas que dependen del imperio de la razón. Luego puesto que la destrucción de Dios recae sobre los vasos de su ira debido principalmente a la soberbia, parece que la soberbia pertenece a la razón.

---

119 San Ambrosio, *Expositio in Psalmo 118*, serm. 7, n. 10 (PL 15, 1283D [1531 C]; CSEL 62, 132).

120 San Gregorio, *Moralium libri*, XXXI, c. 45, n. 87 (PL 76, 620D).

121 *Glosa interlineal a Jeremías*, 49, 16.

122 San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 12, n. 17 (PL 42, 1007; CCL 50, 371-372), según Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, cc. 9-12.

123 San Agustín, *De duabus animabus*, c. 11 (PL 42, 105; CSEL 25-1, 70).

124 *Decretum*, c. 15, q. 1 (Friedberg I 745).

125 *Decretum*, causa 23, q. 4, c. 23 (Friedberg I 907).

18. Dice Séneca[126] en cierta epístola, que el sumo bien del hombre está en lo racional. Mas esto es lo que la soberbia corrompe, como se ha dicho[127]. Luego la soberbia también está en la razón, y no en el irascible.

19. Parece que está en la voluntad y no en el irascible. Pues sobre aquello de *Mateo* (3, 15) "Conviene que cumplamos toda justicia", dice la *Glossa*[128]: "es decir, con la perfecta humildad". Pero la justicia está en la voluntad. Luego también la humildad.

20. El apetito de honor parece que pertenece principalmente a la soberbia. Pero apetecer honores pertenece a la voluntad. Luego la soberbia está en la voluntad.

21. Ensoberbecerse es ir por encima de algo[129]; y así, parece que ello pertenece principalmente a una potencia superior, que va por encima de las demás. Mas ésta es la voluntad, que mueve a todas las demás potencias. Luego la soberbia parece que pertenece a la voluntad, y no al irascible.

22. Parece que está en el concupiscible. Pues se dice en el libro *Sententiae ex Augustino delibatae* de Próspero[130], que la soberbia es el amor a la propia excelencia. Pero el amor está en el concupiscible. Luego también la soberbia.

23. Según Agustín[131], pertenece a la soberbia apetecer cosas alegres y huir de las cosas tristes. Pero esto pertenece al concupiscible. Luego la soberbia está en el concupiscible.

24. Pertenece a la soberbia deleitarse del bien propio. Pero esto es concupiscible. Luego la soberbia parece estar en el concupiscible, y no en el irascible.

EN CONTRA

1. Gregorio[132] en sus *Moralia*, pone el don del temor de Dios como contrario de la soberbia.

2. Dice Agustín[133] en *De civitate Dei*, que la soberbia es el apetito desordenado de grandeza. Pero lo arduo es objeto del irascible. Luego la soberbia está en el irascible.

---

126 Séneca, *Epistolae Morales*, IX, epist. 5, 9.

127 *De malo*, q. 8, a. 2.

128 *Glosa ordinaria* a *Mateo*, 3, 15.

129 Se lee en el original el siguiente juego de palabras: *superbire est super ire*: cfr. Pedro Helias, *Commentaria in Priscianus Maior* (manuscrito Brugge Stadsbibliotheek 535, f. 56 ra).

130 Próspero de Aquitania, *Sententiae ex Augustino delibatae*, 294 (PL 51, 471B; CCL 68A, 329).

131 Más bien, San Bernardo, *De duodecim gradibus humilitatis*, c. 12, n. 40 (PL 182, 963C; Leclercq III 46).

132 San Gregorio, *Moralium libri*, II, c. 49, n. 77 (PL 75, 593A; CCL 143, 106).

3. La pusilanimidad parece ser vicio opuesto a la soberbia. Mas la pusilanimidad está en el irascible, como también la magnanimidad. Luego también la soberbia está en el irascible.

SOLUCIÓN

Para entender mejor la presente cuestión, es necesario considerar primeramente en cual potencia del alma puede estar el pecado o la virtud, para que así, pueda considerarse en cual facultad del alma está la soberbia como en su sujeto.

Luego debe considerarse que todo acto de virtud o de pecado es voluntario. Mas existen en nosotros, dos principios del acto voluntario, a saber, la razón o intelecto, y el apetito; pues estas son las dos cosas que mueven, como se dice en el libro III *De anima*[134], y principalmente, los actos propios del hombre. Mas la razón, siendo una facultad aprehensiva, difiere de la facultad apetitiva en el hecho de que la operación de la razón y de cualquier facultad cognoscitiva alcanza su propósito cuando el objeto conocido está ya en el sujeto cognoscente; pues el intelecto en acto se identifica con el objeto conocido en acto, y el sentido en acto se identifica con el objeto sensible en acto. En cambio, la operación de la facultad apetitiva consiste en el hecho de que el sujeto que desea se mueve hacia el objeto deseado. Y es manifiesto que pertenece propiamente a la soberbia el tender desordenadamente hacia la propia excelencia, como exaltándose a sí mismo, según aquello de *Salmos* (9, 18): "Haces justicia al huérfano y al oprimido, para que no vuelva a magnificarse el hombre sobre la tierra". De aquí se deduce que la soberbia pertenece a la facultad apetitiva.

Pero debido a que la facultad apetitiva es movida, en cierto modo, por la facultad aprehensiva, en cuanto que el bien aprehendido mueve al apetito, es necesario que se distinga la facultad apetitiva según la diversa razón de aprehensión, por el hecho de que las cosas pasivas son proporcionales a las cosas activas y motoras, y las potencias se distinguen según sus objetos.

Ahora bien, existe cierta facultad aprehensiva de los universales, es decir, el intelecto o razón; y cierta facultad aprehensiva de los singulares, es decir, los sentidos o la fantasía; de donde, consecuentemente, existe una doble facultad apetitiva: *una*, que está en la parte racional, que se llama voluntad; y *otra* que está en la parte sensitiva, que se llama sensualidad, o apetito sensitivo. Luego el *apetito racional*, que es la voluntad, tiene por propia razón de su objeto el bien universal; y por esto no se divide en muchas potencias. Pero el *apetito sensitivo* no alcanza a la razón universal de bien, sino a algunas razones particulares de

---

[133] San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 13, n. 1 (PL 41, 420; CCL 48, 434; CSEL 48, 434; CSEL 40-2, 31).

[134] Aristóteles, *De anima*, III, 10, 433a 13-18.

bien sensible o imaginable; por lo que es necesario que según las diversas razones particulares de este tipo de bien, se distinga el apetito sensitivo; pues algo tiene razón de apetecible debido a que es deleitable según el sentido, y según esta razón de bien, es un objeto concupiscible; también otra cosa tiene razón de apetecible debido a que tiene cierta grandeza imaginada por el animal[135], a fin de que pueda repeler todo lo nocivo, y servirse del propio bien potestativamente. Bien que, ciertamente, carece de toda delectación de sentido, y algunas veces, está acompañada de algún dolor sensible, como cuando el animal lucha para vencer; y según esta razón de bien imaginado se toma el objeto del irascible. Ahora, es manifiesto que todo lo particular está contenido bajo lo universal, pero no son convertibles; por lo que a cualquier cosa a la que tienda el irascible o el concupiscible puede también tender la voluntad, y ésta última a muchas otras. Pero la voluntad tiende a su objeto sin pasión, debido a que no se sirve de un órgano corporal; mas el irascible y el concupiscible tienden al suyo con pasión; y por ello todos los movimientos que hay en el irascible y el concupiscible con pasión, como el amor, la alegría, la esperanza y otros de este tipo, pueden existir en la voluntad sin pasión.

Mas es manifiesto por lo dicho más atrás[136], que el objeto de la soberbia es la excelencia de lo sensible. Luego si pertenece a la soberbia la sola excelencia de lo sensible o lo imaginable, es necesario poner la soberbia en el irascible. Pero debido a que la soberbia también está en relación con la excelencia inteligible que hay en los bienes espirituales, como dice Gregorio[137] en sus *Moralia*, y lo que es más, se encuentra también en las sustancias espirituales, en las cuales no se encuentra apetito sensitivo, por ello es necesario decir que la soberbia también está en el irascible en cuanto atiende a la excelencia sensible o imaginable; y así también está en la voluntad, en la medida en que atiende a la excelencia inteligible, y en cuanto que se encuentra en los demonios.

RESPUESTAS

1. La soberbia es el apetito desordenado de la propia excelencia. Mas la esperanza se encuentra con respecto al bien arduo futuro, tal como se encuentra el deseo con respecto al bien considerado en absoluto. Por lo que es manifiesto que la soberbia es principalmente sobre la esperanza, que es una pasión del irascible: pues también la presunción, que es esperanza desordenada, parece pertenecer principalmente a la soberbia.

---

135 Y en consecuencia, este tipo de apetito sólo lo tiene un animal.

136 *De malo*, q. 8, a. 2.

137 San Gregorio, *Moralium libri*, XXXIV, c. 23, n. 49 (PL 76, 745C).

2. Como se ha dicho en la respuesta, la soberbia que atiende a la excelencia inteligible no está en el irascible, sino en la voluntad; y sin embargo, de la excelencia inteligible se sigue a veces algún efecto imaginado, respecto del cual puede haber soberbia en el irascible; como cuando alguien es alabado por la excelencia de su ciencia, o recibe algún honor sensible.

3. La soberbia de los demonios, aunque no está en el irascible, está en la voluntad, como se ha dicho en la respuesta.

4. El objeto es doble. *Uno*, que es como el término hacia el cual tiende un movimiento y dicho objeto del irascible no puede ser Dios. *Otro*, que es como el término a partir del cual inicia un movimiento; y es así como el objeto del mismo desprecio es aquello que se desprecia. Y nada impide que Dios sea objeto del irascible del segundo modo, es decir, en tanto el apetito irascible tiende a su objeto propio, sin que el respeto hacia Dios se lo impida.

5. El apetito irascible, aunque sea sujeto de muchas pasiones, no obstante, recibe su nombre de la ira como de la última de ellas; por lo que Avicena muestra el irascible, sólo según la pasión de la ira y no según las otras pasiones.

6. La envidia no reside en el irascible, sino en el concupiscible, ya que consiste en la tristeza por el bien ajeno[138]; mas la tristeza está en el concupiscible, como también el placer; y al mismo concupiscible pertenece también el odio y el amor. Sin embargo, si la envidia residiese en el irascible, ello no impediría que la soberbia residiese en el irascible porque es causa de ella. Nada impide en efecto que al acto o pasión de alguna potencia sea causa de otro acto o de otra pasión de la misma potencia: así como por ejemplo el amor es causa del deseo, aunque residen ambos en el concupiscible.

7. Un acto puede pertenecer a un vicio de tres modos: *de un modo*, directamente; *de otro modo*, antecedentemente; y *de un tercer modo*, consecuentemente. Así por ejemplo, a la ira le pertenece *directa y esencialmente*, ser un apetito de venganza; mas *antecedentemente*, entristecerse de alguna ofensa causada; y *consecuentemente*, complacerse con el castigo de aquel que le causó la ofensa. De igual manera, pertenece a la soberbia *directa y esencialmente* ser el apetito inmoderado de la propia excelencia; mas *antecedentemente* que alguien se estime como si dicha excelencia le fuera debida; y *consecuentemente*, que en virtud de dicho apetito y estimación prorrumpa en hechos y palabras de ostentación. De estos tres modos, el *primero* pertenece al irascible, mientras que los *otros dos* pertenecen a la razón. Pues la aprehensión de la razón precede al movimiento apetitivo, mientras que el mandato de la razón con relación a la ejecución exterior es posterior.

---

[138] Cfr. San Buenaventura, *De fide*, II, c. 14 (PG 94, 932B; Bt. 121) y Nemesio, *De natura hominis*, c. 19 (PG 40, 688; Verbeke 101).

8. La humildad y la sabiduría se encuentran en el mismo hombre, en cuanto la humildad dispone para la sabiduría: porque quien es humilde se somete a los sabios para aprender, y no se apoya en su propia opinión. Sin embargo, no es necesario que la sabiduría y la humildad estén en la misma parte del alma, porque lo que está en la parte inferior puede disponer para lo que está en la parte superior; así como una buena imaginación predispone para la ciencia.

9. El conocimiento de la verdad se encuentra con respecto a la humildad como su antecedente; pues las personas no se exaltan a sí mismas más allá de cierta medida mientras están conscientes de la verdad.

10. El fingir se encuentra con respecto a la soberbia consecuentemente; pues del hecho de que alguien apetezca la excelencia se sigue que tal se muestra al exterior, a fin de distinguirse de algún modo ante los demás.

11. Se dice que el primer acto de soberbia es pensar de uno mismo cosas más grandes, porque ello antecede al apetito de excelencia.

12. La razón, en cuanto gobierna las facultades inferiores y las mueve, las aparta de los movimientos desordenados; por lo que la ley de Dios, en cuanto que está en la razón, excluye la soberbia, no ciertamente *formalmente*, así como la negrura excluye la blancura (pues así estarían en lo mismo), sino *efectivamente*, así como el pintor excluye la negrura. De donde, no es necesario que la soberbia esté en la razón, en la cual está la ley de Dios.

13. La soberbia se dice que es la reina de los demás vicios, en cuanto difunde su imperio hacia todos los demás vicios por el orden de su fin hacia los fines de los demás vicios, no por el hecho de que está en la razón.

14. Por aquella autoridad se demuestra que la herejía es efecto de la soberbia. Mas nada impide a lo que está en una facultad del alma, tener efecto en otra facultad del alma.

15. El primer pecado se dice que está en la razón antecedentemente, mas en el apetito esencialmente, es decir, en cuanto la facultad apetitiva tiende a algo ilícita, o se aparta del juicio de la razón.

16. El pecado está en una facultad inferior del alma, por el hecho de que se aparta de la rectitud de la razón; de donde, si la justicia pertenece de algún modo a la razón, no es necesario que por esto todo pecado esté esencialmente en la razón como en su sujeto.

17. El pecado se dice que es voluntario o espontáneo, no sólo cuando su acto es elícito por la voluntad, sino también cuando es imperado por ella, la cual gobierna los actos de las facultades inferiores; por lo que nada impide que exista un pecado voluntario en alguna facultad inferior del alma.

18. Sócrates supuso que todas las virtudes eran ciertos conocimientos, como se dice en el libro VI de la *Ethica*[139]; y por esto, Séneca[140] y los estoicos que le siguieron supusieron que todas las virtudes estaban en lo racional por esencia. Pero, debido a que por la virtud moral se perfecciona más directamente la facultad apetitiva, que la razón misma, por esto mejor ha de decirse, de conformidad con Aristóteles[141], que las virtudes morales están en la facultad apetitiva, la cual es racional por participación, en tanto es movida por un mandato de la razón.

19. Toda virtud, de algún modo, es justicia, en cuanto que por la razón se ordena a obedecer la ley, como se dice en el libro V de la *Ethica*[142]. Por lo que, aunque la justicia esté en la voluntad, con todo, no es necesario que todas las virtudes que del modo antes dicho reciben el nombre de la justicia, residan en la razón o en la voluntad: puesto que la razón y la voluntad pueden mover también a las demás facultades del alma.

20. Apetecer honores sensibles imaginables –en cuanto tienen razón de arduo– o excelentes, no sólo pertenece a la voluntad, sino también al irascible.

21. Ensoberbecerse es ir por encima de algo, excediendo la propia medida, que no sólo puede pertenecer a lo superior, sino también a lo inferior.

22. Todas las pasiones del irascible nacen del amor, que es una pasión del concupiscible, y terminan en delectación o tristeza, que también están en el concupiscible. De donde, nada impide que aquellas cosas que pertenecen al concupiscible, se atribuyan antecedente o consecuentemente a la soberbia, que existe en el irascible.

23. Y por esto es patente la solución a los siguientes argumentos.

---

139 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 13, 1144b 29-30.

140 Sobre esta afirmación, véase San Agustín, *De civitate Dei*, IX, c. 4 (PL 41, 258; CCL 47, 251; CSEL 40-1, 411).

141 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 13, 1144b 28-30.

142 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, V, 1, 1129b 29-31.

ARTÍCULO 4
Sobre las especies de soberbia[143]

Las cuales enumera Gregorio[144] en sus *Moralia* diciendo: "Sin duda son de cuatro clases las formas en que se manifiesta el orgullo de los arrogantes: pues, o bien estiman que el bien que poseen proviene de ellos mismos; o, si creen que les ha sido dado desde arriba, piensan haberlo recibido por sus méritos; o presumen de tener lo que no tienen; o cuando despreciando a los demás, desean aparecer de un modo singular".

Parece que se enumeran inconvenientemente.

OBJECIONES

1. El que alguien estime que el bien se encuentra en él, no por otro, sino por él mismo, pertenece a la falta de fe; toda vez que una fe recta asegura que Dios es autor de todos los bienes. Luego, que alguien juzgue que en él se encuentra un bien por sí mismo es algo que debe incluirse entre las especies de error o increencia y no entre las especies de soberbia.

2. Entre todos los bienes que se tienen en esta vida, el más bueno es el bien de la gracia, del que también sucede que algunos se ensoberbecen. Pero creer que la gracia se debe al hombre por sus méritos pertenece a la herejía de Pelagio[145]. Luego no debe considerarse especie de soberbia, el que alguien crea que lo que tiene le fue dado en razón de sus méritos por Dios.

3. Jactarse de tener lo que no se tiene, pertenece a la mentira, que es un vicio distinto de la soberbia. Luego no debe ponerse entre las especies de soberbia.

4. Querer ser visto, pertenece a la vanagloria, que no es soberbia, sino hija de ésta, como dice Gregorio[146] en sus *Moralia*. Luego el que alguien quiera ser visto con exclusividad, no debe considerarse especie de la soberbia.

5. Dice Jerónimo[147] que nada es tan soberbio como mostrarse ingrato. Mas la ingratitud no se enumera entre las cuatro especies. Luego parece que Gregorio

---

[143] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 162, a. 4; *In II Sententiarum*, d. 42, q. 2, a. 4; *Super Corinthios*, c. 4, lect. 2.

[144] San Gregorio, *Moralium libri*, XXIII, c. 6, n. 13 (PL 76, 258C).

[145] Según Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 28, a lo largo de ella.

[146] San Gregorio, *Moralium libri*, XXXI, c. 45, n. 87 (PL 76, 621A); n. 89 (PL 76, 621C).

[147] San Jerónimo, *Epistola 148*, n. 4 (PL 22, 1206; CSEL 56, 332).

hizo un elenco insuficiente de las especies de la soberbia en las primeras líneas del presente artículo.

6. Dice Agustín[148] en *De civitate Dei*, que justificar nuestro pecado pertenece a la soberbia. Mas esto no se enumera entre aquellas especies. Luego las especies de la soberbia son tratadas insuficientemente.

7. Parece que pertenece principalmente a la soberbia, el que alguien tienda presuntuosamente a conseguir algo que está por encima de él. Mas esto no figura entre las cuatro especies de soberbia mencionadas. Luego parece que las especies de la soberbia son tratadas insuficientemente.

EN CONTRA

1. Basta oponer la autoridad de Gregorio, que encabeza el presente artículo.

SOLUCIÓN

Así como dice Dionisio[149] en *De divinis nominibus*, el bien es causado por causa única e íntegra, y el mal es causado por los defectos singulares, así como la belleza es causada por el hecho de que todos los miembros del cuerpo se hallan convenientemente dispuestos, de los cuales, si sólo uno estuviese dispuesto inconvenientemente, induciría a la fealdad. Así, pues, pertenece a la virtud, el que el apetito del hombre tienda a alguna excelencia según el dictamen y medida de la razón. Pero el mal de la soberbia radica en que alguien, al apetecer un bien excelente excede la propia medida de la razón. Así que las especies de soberbia serán tantas cuantos sean los modos en que alguien puede desear la propia excelencia más de lo debido.

Y esto sucede de tres modos. *De un modo*, en cuanto al mismo bien excelente que se apetece; es decir, como cuando el apetito tiende a algo que excede su medida, y según esto, existe la tercera especie de soberbia, es decir, cuando alguien se jacta de tener lo que no tiene. *De otro modo*, en cuanto al modo de alcanzar la propia excelencia, es decir, cuando alguien posee por sí o por sus méritos una cierta excelencia que no puede obtener si no es gracias a otro. Así surgen las dos primeras especies, porque ocurre que una cosa nos es debida de dos modos: o bien absolutamente, como cuando hacemos algo; o porque hay la disposición para ello en nosotros, como cuando merecemos algo. *De un tercer modo*, un hombre puede exceder la propia medida en cuanto al modo de tener la excelencia, es decir, cuando alguien presume de tener por encima de los demás una cosa que posee de la misma forma que todos los demás.

---

148 San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 14 (PL 41, 422; CCL 48, 436; CSEL 40-2, 34).

149 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 30 (PG 3, 729C; Dion. 298).

RESPUESTAS

1. La estimación de la razón se corrompe de dos modos: *de un modo*, universalmente, *de otro modo*, particularmente debido a una pasión. Luego la corrupción de la recta estimación sobre aquellas cosas que pertenecen a la fe o a las buenas costumbres pertenece al pecado de herejía si la corrupción se refiere a un juicio universal, mas no si se refiere a un juicio particular en virtud de una pasión, como se afirma en *Proverbios* (14, 22): "Todos los que obran mal se equivocan". Por ejemplo, si alguien pensara absolutamente que la fornicación no es pecado carecería de fe; pero jamás juzgaríamos que carece de fe el fornicador que elige la fornicación como un bien debido a un sentimiento de lujuria. De manera semejante, si alguien estimara en universal que Dios no es autor de todos los bienes, o que el bien de la gracia se adquiere por méritos, ello pertenecería a la herejía; mas no si por el amor desordenado de la propia excelencia, que empieza con la concupiscencia, el juicio de la razón se corrompe en particular, de modo que alguien presuma de sí mismo de poder tener algún bien por sí mismo, o por sus propios méritos; lo cual pertenece al soberbio.

2. Y por esto es patente la solución al segundo argumento.

3. La jactancia se considera especie de la soberbia, no *en cuanto al mismo acto exterior*, que se halla con respecto a la soberbia, consecuentemente, como ya se ha dicho más atrás[150], sino *en cuanto al afecto interior*, del cual procede dicho acto exterior, es decir, en tanto el hombre presume de sí mismo, y de tener lo que no tiene, y su alma tiende a dicha excelencia que no le corresponde.

4. El querer ser visto singularmente, también pertenece a la soberbia como acto consecuente. Mas la cuarta especie de soberbia consiste esencialmente en el hecho de que un hombre presuma de sí mismo como si fuera superior a todos de un modo singular y su voluntad se mueva hacia dicha excelencia.

5. Las primeras dos especies pertenecen a la ingratitud: pues es ingrato el que no reconoce el beneficio dado desinteresadamente a él, o el que estima que lo obtuvo por sus méritos.

6. Así como dice el Filósofo[151] en la *Ethica*, carecer de mal tiene carácter de bien; y por ello, así como a la tercera especie pertenece el que alguno se jacte de tener lo que no tiene, también el que alguno justifique su propio pecado.

7. El pecado de soberbia a veces aparece más evidente por las cosas anteriores o posteriores a él, que por aquello en lo cual consiste esencialmente; y por esto Gregorio enumeró las especies de soberbia según ciertos actos antecedentes o consecuentes, aun cuando todas las especies de soberbia consisten esencialmente en un tipo de presunción del alma.

---

[150] *De malo*, q. 8, a. 3.

[151] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, V, 1, 1129b 8-9.

CUESTIÓN 9
LA VANAGLORIA

Y primero, se investiga si la vanagloria es pecado.

Segundo, si la vanagloria es un pecado mortal.

Tercero, si es conveniente asignar hijos a la vanagloria.

ARTÍCULO 1
Si la vanagloria es pecado[1]

Parece que no.

OBJECIONES

1. La vanagloria consiste en que alguien quiera que sus buenas acciones se manifiesten ante los demás. Pero esto no es pecado, sino que es laudable; pues se dice en *Mateo* (5, 16): "Brille así vuestra luz ante los hombres, de manera que vean vuestras buenas obras". Luego la vanagloria no es pecado.

2. El apetito de vanagloria consiste en que alguien busque que sus cosas buenas sean alabadas por los hombres. Pero esto mandó a nosotros el Apóstol en *Romanos* (12, 17): "Procuren obrar bien, no sólo delante de Dios, sino también delante de los hombres". Luego la vanagloria no es pecado.

3. Todo pecado consiste en un desorden del apetito natural. Pero por la vanagloria no se apetece algo que no sea naturalmente apetecible; pues es naturalmente apetecible que el hombre conozca la verdad, y que él mismo se conozca. Luego la vanagloria no es pecado.

4. Se dice en *Efesios* (5, 1): "Sed imitadores de Dios como hijos muy queridos". Pero en el hecho de que el hombre pretenda la gloria se hace imitador de

---

[1] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 132, a. 1; *Super Galatas*, c. 5, lect. 7.

Dios, quien aspira a su propia gloria. Luego parece que apetecer la gloria no es pecado.

5. Apetecer aquello que se le debe al hombre como premio no es pecado. Pero al hombre se le promete la gloria como premio; pues se dice en *Job* (22, 29): "Quien se humilla será glorificado", y en *Proverbios* (3, 35): "Los sabios heredarán la gloria". Luego el apetito de gloria no es pecado.

6. Aquello que propicia obras virtuosas, no parece ser pecado. Pero el deseo de gloria es así; pues dice Cicerón[2] en sus *Disputationes Tusculanae*: "La gloria despierta el entusiasmo por el esfuerzo". Luego el deseo de gloria no es pecado.

7. Aquello que es igualmente apetecido por los buenos y los malos, no parece ser pecado. Pero dice Salustio[3] en su *Bellum Catilinae:* "El bueno y el malvado igualmente desean con intensidad para sí la gloria, el honor y el poder". Luego el apetito de gloria no es pecado.

8. Dice Agustín[4] que la vanagloria es la buena opinión que tienen los hombres de alguien. Pero apetecer esto no es pecado porque como él mismo dice[5], "no preocuparse por la propia reputación es inhumano". Luego la vanagloria no es pecado.

9. El objeto de deseo no es pecado, aunque el deseo mismo lo sea, como sucede con el dinero y el deseo de dinero respectivamente. Pero la vanagloria es objeto de deseo, como es patente por aquello que se dice en *Gálatas* (5, 26): "No deseemos la vanagloria". Luego la vanagloria no es pecado.

10. El pecado se opone a la virtud en relación con una misma materia. Pero la vanagloria no se opone a la verdadera gloria; pues pueden existir en la misma cosa, como se ve. Luego la vanagloria no es pecado.

EN CONTRA

1. Aquello que impide al hombre acercarse a Dios por la fe[6], es pecado. Mas el apetito de gloria humana es de este tipo; pues se dice en *Juan* (5, 44): "¿Có-

---

[2] Cicerón, *Disputationes Tusculanae*, I, 2, n. 4. Marco Tulio Cornelio Cicerón (n. 106 a.C.): político, escritor, orador y filósofo romano que fue llamado el Padre de la Patria por haber descubierto la conspiración de Catilina. Como filósofo, se le considera el representante más ilustre del pensamiento ecléctico. Citado con gran frecuencia por Tomás de Aquino. Entre sus principales obras filosóficas se encuentran: *Quaestiones academicae*, *De Finibus*, *De natura Deorum*, *De officiis*, *Rhetorica*, *De republica* y *De amicitia*.

[3] Salustio, *Bellum Catilinae*, c. 11, n. 2.

[4] San Agustín, *De civitate Dei*, V, c. 12, n. 4 (PL 41, 156; CCL 47, 145; CSEL 40-1, 236).

[5] San Agustín, *Sermo 355*, c. 1, n. 1 (PL 39, 1569).

[6] Cfr. *Hebreos*, 11, 6.

mo podéis creer en la gloria de aquellos que andan mendigándola entre sí, y no buscáis la gloria que sólo de Dios procede?". Luego la vanagloria es pecado.

SOLUCIÓN

Para entender mejor la presente cuestión, es necesario, *en primer lugar*, ver qué es la gloria; *en segundo*, qué es la vanagloria; y así, *en tercero*, podrá verse de qué modo es pecado la vanagloria.

Luego debe saberse, que, como dice Agustín[7] en *In Ioannis Evangelium tractatus*, la gloria conlleva cierta claridad, por lo que ser glorificado, y ser clarificado son tomados por lo mismo en el Evangelio. Mas la claridad conlleva cierta evidencia, según la cual, algo se hace notable y manifiesto por su resplandor; y por esto la gloria conlleva cierta manifestación del bien de alguien. Mas, si se manifiesta el mal de alguien, ya no se dice gloria, sino más bien ignominia; y por esto dice Ambrosio[8] que "la gloria es una esclarecida noticia acompañada de alabanza".

Mas la gloria es considerada según un triple estado. En efecto, según *su máximo estado*, la gloria consiste en el hecho de que el bien de alguien se manifieste a una multitud; pues, por esto, decimos que es claro lo que puede ser visto con gran nitidez por todos o por varios. Por lo que también dice Cicerón[9], que la gloria es "una noticia frecuente de alguno unida a la alabanza". Y Tito Livio[10] cita a Fabio, quien dice: "No es el momento de gloria para mí cuando estoy con una sola persona". Pero en todo, la gloria se dice *de un segundo modo*, según otro estado de ella, en el que se manifiesta el bien de pocos o de uno solo. También la gloria se dice *de un tercer modo*, en cuanto que el bien de alguien radica en la consideración de sí mismo, es decir que alguien considera su bien bajo la razón de cierta claridad, de modo que debe manifestarse y admirarse por muchos; y según esto, se dice que alguien se gloría, cuando apetece, o incluso se deleita en manifestar su bien, ya sea a una multitud, a unos cuantos, a uno solo, o sólo a sí mismo.

Pero para que se sepa lo que es la vanagloria, o el gloriarse inútilmente, debe saberse que se acostumbra entender por "vano" tres cosas. Pues *algunas veces*, lo vano se toma como aquello que no tiene subsistencia, y con base en esto a las cosas falsas se les llama vanas, por eso se dice en *Salmos* (4, 3): "¿Por qué amáis la vanidad, y seguís la mentira?". Pero *algunas veces* lo vano se toma como aquello que no tiene solidez y consistencia, según lo que se dice en *Ecle-*

---

[7] San Agustín, *In Ioannis Evangelium*, trat. C, n. 1 (PL 35, 1891; CCL 36, 588).

[8] Más bien San Agustín, *Contra Máximo*, II, c. 13, n. 2 (PL 42, 770).

[9] Cicerón, *De inventione Oratoria*, II, 55, n. 166.

[10] Tito Livio, *Ab urbe condita*, XXII, c. 39, n. 9.

siastés (1, 2): "Vanidad de vanidades y todo es vanidad", lo cual se dice debido a la mutabilidad de las cosas. Y *algunas veces* lo vano se dice cuando algo no alcanza el fin debido[11]; así como se dice que ha tomado la medicina en vano, alguien que no ha conseguido la salud; por lo que se dice en *Isaías* (49, 4): "En vano trabajé, sin motivo e inútilmente he consumido mis fuerzas".

Luego según esto, la vanagloria puede ser de tres modos. Ciertamente, *de un primer modo*, cuando alguien se gloría de lo falso, por ejemplo, del bien que no tiene; por lo que se dice en *1 Corintios* (4, 7): "¿Qué tienes que no lo hayas recibido? Y si lo recibiste, ¿por qué te glorías como si no lo hubieras recibido?". *De un segundo modo*, se dice vanagloria cuando alguien se gloría de algún bien que fácilmente pasa, según aquello de *Isaías* (40, 6): "Toda carne es heno, y toda gloria como la flor del prado". *De un tercer modo*, se dice vanagloria cuando la gloria del hombre no se ordena al fin debido. Pues es natural al hombre que apetezca el conocimiento de la verdad, porque por esto se perfecciona su intelecto: pero que alguien apetezca que sea conocido su bien[12] no es un apetito de perfección, de modo que tener tal deseo implica una cierta vanidad, a menos que ello sea útil para un determinado fin.

En este último caso, la gloria del hombre sólo puede ordenarse laudablemente a tres cosas. *Primero*, ciertamente, a la gloria de Dios; pues al manifestarse el bien de alguien, es glorificado Dios, a quien pertenece principalmente aquel bien, como primer productor del mismo, por lo que se dice en *Mateo* (5, 16): "Brille así vuestra luz ante los hombres de manera que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos". *En segundo lugar*, es útil para la salvación del prójimo, el cual, conociendo el bien de alguien, se edifica al imitarlo, según aquello de *Romanos* (15, 2): "Cada uno de vosotros dé gusto a su prójimo en lo que es bueno para la edificación de éste". *De un tercer modo*, la gloria del hombre puede ordenarse a la utilidad del mismo hombre, quien al notar que sus buenas acciones son admiradas por los demás, da gracias de ello, y persiste en ello más firmemente. Por eso el Apóstol[13] frecuentemente hace mención de los fieles de Cristo, de sus buenas acciones, a fin de que persistan en ellas con mayor firmeza. Luego si alguien apetece que se manifiesten sus cosas buenas, o no se complace manifestarlas en vista de alguna de estas tres últimas cosas, habrá vanagloria.

Mas es manifiesto que según cualquiera de estos modos, la vanagloria conlleva cierto desorden del apetito que constituye la razón del pecado. Por lo que la vanagloria, por cualquier modo en que sea tomada, es pecado; pero en todo caso, tomada en el tercer modo es más común; así, pues, alguien puede gloriarse

---

11 Cfr. Aristóteles, *Physica*, II, 10, 197b 25-26.

12 En el primer caso se apetece para conocer; en el segundo, se conoce para apetecer.

13 Por ejemplo en *Romanos*, 12, 17; *2 Corintios*, 8, 21.

vanamente, tanto de lo que tiene como de lo que no tiene, y tanto de bienes espirituales, como también de bienes temporales.

RESPUESTAS

1. En ese lugar, el Señor manda que hagamos que nuestras cosas buenas se den a conocer entre los demás, por la gloria de Dios; por lo que se afirma más abajo[14]: "de manera que vean nuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos". Mas esto no es vanagloria.

2. El Apóstol manda que procuremos obrar bien ante los hombres, para utilidad de los mismos; por lo que se dice más abajo[15]: "a ser posible y cuanto de vosotros depende, vivid en paz con todos los hombres". Y la vanagloria rechaza esto último.

3. Cada cosa perfecta se comunica naturalmente a las demás según que le es posible; y esto compete a cada cosa por imitación de lo primero perfecto, es decir, de Dios, quien comunica su bondad a todos. Mas el bien de alguien se comunica a los demás, en cuanto al ser, y en cuanto al conocimiento; por lo que parece que pertenece al apetito natural, el que alguien quiera que se dé a conocer su bien. Por consiguiente, si esto se hace respecto al fin debido, habrá virtud; pero si no, habrá vanidad.

4. Conocer la bondad divina es el fin último de la criatura racional, pues en esto consiste su felicidad: por lo que la gloria de Dios no ha de buscarse por alguna otra cosa, sino que es propio de Dios mismo buscar su gloria por sí misma. Mas el bien de ninguna criatura hace feliz por su conocimiento a la criatura racional; por lo que la gloria de una criatura no debe buscarse por sí misma, sino por otro.

5. Como premio se promete una gloria, no vana, sino verdadera, la cual consiste en el conocimiento de Dios; y dicha gloria nunca es pecado.

6. Muchos de los hombres son movidos a bienes espirituales por ciertos bienes temporales; sin embargo, no por esto carece de vicio el deseo desordenado de bienes temporales; así también, aunque muchísimos hacen obras de virtud por causa de la gloria, no por esto carece de vicio el apetito desordenado de gloria, porque las obras de virtud no deben hacerse por causa de la gloria, sino más bien por el bien de la virtud, o más bien por Dios.

---

[14] *Mateo*, 5, 16.

[15] *Romanos*, 12, 18.

7. Tal como dice Salustio[16] ahí mismo más abajo, "los buenos tienden a la gloria por el camino verdadero", es decir, por la virtud. Y esto no es apetecer la gloria vanamente sino tender a ella ordenadamente.

8. La buena opinión que tienen los hombres de alguien, pertenece a la vanagloria en tanto se la apetezca sin ninguna utilidad.

9. La gloria, en cuanto que está en aquellos que conocen lo bueno de nosotros, es objeto de deseo; y de esta manera no es pecado: pues puede ser deseada correcta e incorrectamente. De otro modo sucede en cuanto que está en el apetito mismo; y así tiene vanidad y razón de pecado.

10. La verdadera gloria y la vanagloria, pueden estar en lo mismo, pero no según lo mismo.

Artículo 2

Si la vanagloria es pecado mortal[17]

Parece que sí.

Objeciones

1. Nada priva de la recompensa eterna a no ser el pecado mortal. Pero la vanagloria priva de la recompensa eterna; pues se dice en *Mateo* (6, 1): "Guardaos de hacer vuestra justicia ante los hombres, con el fin de que os vean; de lo contrario no tendréis recompensa de vuestro Padre que está en los cielos". Luego la vanagloria es pecado mortal[18].

2. Dice Crisóstomo[19] ahí mismo acerca de la vanagloria, que ésta se introduce ocultamente, y que destruye lamentablemente todo lo que está adentro. Pero nada destruye los bienes interiores y espirituales a no ser el pecado mortal. Luego la vanagloria es pecado mortal.

---

16 Salustio, *Bellum Catilinae*, c. 11, n. 2.

17 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 132, a. 3.

18 El mismo argumento se repite en Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 132, a. 3, obl.

19 Tomado de Tomás de Aquino, *Catena in Matthaeum*, c. 6, 1. Cfr. San Juan Crisóstomo, *Homiliae*, hom. 19, n. 1 (PG 57, 273).

3. Se dice en *Job* (31, 26): “Vi el sol cuando brillaba, y la luna en su mayor claridad; y se alegró mi corazón y les lancé con mi mano el beso de mi boca, que es también delito gravísimo”*;* lo cual refiere Gregorio[20] a la vanagloria en sus *Moralia*. Luego la vanagloria es lo máximo y es pecado mortal.

4. Dice Jerónimo[21] que nada es tan peligroso como el deseo de gloria, el vicio de la jactancia, y el alma hinchada de la conciencia de sus virtudes. Pero aquello que es lo más peligroso, parece ser pecado mortal. Luego la vanagloria es pecado mortal.

5. Todo vicio capital es pecado mortal. Pero la vanagloria es vicio capital. Luego la vanagloria es pecado mortal.

6. Todo el que sustrae lo que es propio de Dios, peca mortalmente, mucho más que el que roba una cosa del prójimo. Pero todo el que apetece la vanagloria usurpa para sí aquello que es propio de Dios, pues se dice en *Isaías* (42, 8): “No doy mi gloria a ningún otro”*;* y en *1 Timoteo* (1, 17): “Honor y gloria sólo a Dios”. Luego parece que la vanagloria es pecado mortal.

7. El pecado de idolatría parece consistir en que alguien atribuya la gloria de Dios a una criatura, según aquello de *Romanos* (1, 23): “Cambiaron la gloria del Dios incorruptible por lo representado en la imagen de un hombre corruptible”. Pero aquel que apetece la gloria parece que opta para sí lo que es de Dios; pues la gloria se debe propiamente a Dios, como se ha dicho más atrás[22]. Luego la vanagloria es pecado de idolatría; y así, se sigue que es pecado mortal.

8. Dice Agustín[23] en *De civitate Dei*, que despreciar la gloria es gran virtud. Pero a un gran bien se opone un gran mal. Luego apetecer la gloria es un gran pecado.

9. La vanagloria busca agradar a los hombres; pues, según el Filósofo[24], “la gloria es aquello que uno no se esforzaría porque existiera si nadie lo percibiese”. Pero buscar agradar a los hombres es pecado mortal; porque excluye del servicio a Cristo, según aquello de *Gálatas* (1, 10): “Si todavía tratase de agradar a los hombres, no sería yo siervo de Cristo”. Luego la vanagloria es pecado mortal.

10. Como la forma confiere la especie en las cosas naturales, así también el objeto la confiere en las cosas morales. Pero aquellas cosas que tienen en común una misma forma natural, no difieren por su especie. Luego en las cosas morales, aquellas cosas que tienen en común un mismo objeto no difieren por

---

[20] San Gregorio, *Moralium libri*, XXII, c. 6 (PL 76, 218D ss.).

[21] San Jerónimo, *Epistola 78*, mansión 41 (PL 22, 722; CSEL 55, 83).

[22] *De malo*, q. 9, a. 2, ob6.

[23] San Agustín, *De civitate Dei*, V, c. 19 (PL 41, 165; CCL 47, 155; CSEL 40-1, 252).

[24] Aristóteles, *Topica*, III, 3, 118b 21-22, en interpretación de Boecio (Minio Paluello 57).

su especie. Mas lo venial y lo mortal difieren por su especie. Luego toda vez que la vanagloria no tiene sino un solo objeto, parece que no puede haber una vanagloria que sea pecado mortal, y otra que sea pecado venial. Pero es manifiesto que alguna vanagloria es pecado mortal. Luego toda vanagloria es pecado mortal.

EN CONTRA

1. Sobre aquello de *Mateo* (10, 14): "Sacudid el polvo de vuestros pies", dice la *Glossa*[25]: "Polvo significa la superficialidad del conocimiento mundano del que ni siquiera los sumos doctores pueden estar inmunes mientras tiendan al cuidado de sus súbditos". Pero aquello que incluso los sumos doctores no pueden evitar, es pecado venial. Luego, lo superficial del conocimiento terreno, que pertenece principalmente a la vanagloria, es pecado venial.

2. Dice Crisóstomo[26] que, mientras los demás vicios tienen lugar en los siervos del diablo, la vanagloria también tiene lugar en los siervos de Cristo. Pero ningún pecado mortal tiene lugar en los siervos de Cristo. Luego la vanagloria no es pecado mortal.

3. El pecado de palabra y obra es más grave que el pecado de pensamiento[27]. Pero no toda vanidad en los hechos o en las palabras es pecado mortal. Luego de ningún modo debe decirse que toda vanagloria, la cual radica en el pensamiento, es pecado mortal.

SOLUCIÓN

La verdad sobre esta cuestión puede manifestarse por lo dicho en la cuestión anterior[28]. En efecto, se ha dicho que la vanagloria se dice cuando alguien se gloría, o bien de lo falso, o de una cosa temporal, o cuando alguien no refiere su gloria al fin debido.

Luego *en cuanto a las dos primeras cosas*, es manifiesto que no toda vanagloria es pecado mortal; pues nadie diría que aquel que se gloría de su canto, estimando a sí mismo que canta bien, cuando en realidad canta mal, peca mortalmente; ni aquel que se gloría de tener un caballo que corre veloz. Pero *en cuanto al tercer modo* de vanagloria, parece haber una mayor dificultad; pues

---

[25] *Glosa ordinaria* a *Mateo*, 10, 14.

[26] San Juan Crisóstomo, *Opus imperfectum in Matthaeum* (escrito apócrifo), hom. 13 (PG 56, 704).

[27] Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 42, c. 4, n. 2.

[28] *De malo*, q. 9, a. 1.

toda vez que lo vano es lo que no está referido al fin debido[29], parece que la gloria del hombre, o bien no es vana si está referida a Dios, o bien es pecado mortal si no está referida a Dios, y uno pone en ella el fin de su esfuerzo. Pues entonces, uno disfrutaría de una criatura como su fin, lo cual no se produce sin cometer pecado mortal[30].

Y por esto, debe considerarse que si algún acto no está referido a Dios como a su fin, ello puede suceder de dos modos. *De un modo*, por parte del acto, es decir, debido a que el acto mismo no ha sido ordenado al fin; y así, ningún acto desordenado es referible al fin último, ya sea pecado mortal o venial; pues el acto desordenado no es el medio conveniente por el que se alcanza el fin último, así como tampoco la proposición falsa es el medio conveniente por el que se alcanza la verdadera ciencia. De *otro modo* sucede por parte del agente mismo, es decir, por parte de aquél cuya alma no se ordena en acto o en hábito al fin debido; pues por esto se sigue que el acto procedente de dicha alma se ordene a alguna otra cosa como a su fin último; y en ese caso, siempre que el acto humano no esté referido a Dios como a su fin, hay pecado mortal. Y digo que el alma del hombre no se ordena a Dios en acto o en hábito: porque algunas veces sucede que el hombre en acto no ordena un acto hacia Dios, aun cuando dicho acto no contenga de suyo algún desorden por razón del cual no sea referible a Dios; y sin embargo, puesto que el alma del hombre está habitualmente referida a Dios como a su fin, aquel acto no sólo no es pecado, sino que además es un acto meritorio.

Así, pues, debe decirse que cuando a la gloria se le denomina vana por no estar referida a Dios como a su fin debido a que el alma del hombre que se gloría de algo no está convertida a Dios en acto o en hábito, entonces la vanagloria siempre es pecado mortal; pues se sigue que el hombre se gloría de algún bien creado, no referido en acto o en hábito a Dios como a su fin. Pero cuando a la gloria se le denomina vana por no estar referida a Dios como a su fin debido al acto mismo, es decir, porque no es referible al fin debido a que es desordenado, de este modo la vanagloria no siempre es pecado mortal; puesto que cualquier desorden de la gloria hace a la gloria no ordenable a Dios: como por ejemplo, cuando alguien se gloría de aquello de lo que no debe gloriarse, o se gloría más allá de lo que debe, o deja de lado otra circunstancia debida, aun cuando no se siga pecado mortal por el hecho de que se deja de lado cualquier circunstancia debida, sino sólo cuando un acto desordenado es contrario a la ley de Dios.

Así, pues, debe decirse que no siempre el pecado de vanagloria es pecado mortal.

---

[29] Cfr. Aristóteles, *Physica*, II, 10, 197b 25-26.

[30] Cfr. San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 30 (PL 40, 19; CCL 44A, 38).

RESPUESTAS

1. El Señor habla cuando el hombre se interesa en las obras de justicia para alcanzar la gloria humana como fin último; pues en ese caso, la vanagloria es pecado mortal, y priva totalmente de la recompensa eterna. Sin embargo, puede decirse que la vanagloria, aun cuando es pecado venial, priva de la recompensa eterna, no ciertamente en sentido absoluto, sino en razón de algún acto determinado; es decir, en cuanto hace que aquel acto que procede de la vanagloria, no sea remunerable con la recompensa eterna, así como tampoco el pecado venial es remunerable con la recompensa eterna; sin embargo, la vanagloria, que no es pecado venial, priva al hombre en sentido absoluto de la recompensa de la vida eterna.

2. La vanagloria destruye las cosas interiores del hombre de dos modos. *De un modo*, en cuanto al acto de las virtudes interiores: pues el hombre no merece el premio de la vida eterna si hace aquéllas por vanagloria, aunque la vanagloria sea pecado venial. *De otro modo*, en cuanto a los mismos hábitos interiores, es decir, en cuanto que priva al hombre de las virtudes interiores. Pero la vanagloria no hace esto a no ser en la medida en que es pecado mortal.

3. Aquel argumento procede de la vanagloria en cuanto que el hombre se gloría en sí mismo de sus bienes, pero de ningún modo remitiéndola hacia Dios, o en acto o en hábito, en la medida en que es pecado mortal.

4. Se dice que aquello es peligroso porque induce fácilmente a que alguien perezca. Y la vanagloria induce fácilmente al hombre a perecer en cuanto que hace al mismo confiar en sí mismo: por lo que se dice que es un pecado peligrosísimo, no tanto por su gravedad, cuanto por ser una disposición para pecar más gravemente.

5. No debe estimarse que todos los pecados que se llaman capitales, son pecados mortales por su género; de lo contrario se seguiría que todo pecado de gula y de ira sería pecado mortal, lo cual es patente que es falso. Por lo que tampoco es conveniente que toda vanagloria sea pecado mortal, aunque la vanagloria sea pecado capital. Pero debido a que se llama vicio capital a aquél del cual surgen otros pecados, ya sean veniales o mortales, puede decirse que todo pecado que es capital respecto de otros pecados mortales, es pecado mortal: pero a condición de que el pecado capital se tome en cuanto que un pecado surge de otro, como ordenado al fin de éste. Pues es manifiesto que todo el que se aficiona en gran medida a algún pecado, al punto de que para conseguir el fin del mismo está dispuesto a pecar mortalmente, también peca mortalmente con el primer pecado; así como si alguien se aficiona en gran medida a disfrutar con el sentido del gusto, a tal grado que para lograrlo quiere pecar mortalmente, aun la gula misma será pecado mortal para él; y así, la vanagloria también es pecado mortal cuando alguien, por causa de ésta, comete otro pecado mortal.

6. Así como en un reino, *de un modo* se debe honor y gloria al rey, y *de otro modo* al general o al soldado, así también en el universo se debe exclusivamente a Dios un tipo de honor y de gloria, y si alguien quisiera usurparla para sí, se atribuiría a sí mismo lo que pertenece a Dios; así como también si en un cierto reino un soldado apeteciera la gloria que se debe al rey, con ello desearía para sí la dignidad de rey. Ahora, no todos los que desean la vanagloria, desean el honor o la gloria debida exclusivamente a Dios, sino la que se debe al hombre por alguna excelencia. Sin embargo, algunas veces pecan en esto contra Dios, porque no refieren dicha gloria al fin debido, y así, aunque sustancialmente no usurpen para sí la gloria de Dios, la usurpan no obstante en cuanto al modo de poseerla; pues solamente a Dios compete que su gloria no se subordine a otro fin.

7. Todo el que usurpara para sí el honor y la gloria de la divinidad[31], cometería verdaderamente idolatría, como muchos tiranos se lee que hicieron; mas no todos los que se vanaglorian, usurpan la gloria divina de este tipo; por lo que no todos cometen idolatría.

8. Evitar las menores faltas es gran virtud, como es patente por lo que dice el Señor en *Mateo* (5, 21-22), de que la justicia que evita no sólo el homicidio, sino también la ira, es mayor que la justicia de la Antigua Ley, que prohíbe el homicidio. Por lo que, del hecho de que despreciar la vanagloria sea una gran virtud, no puede concluirse que la vanagloria sea pecado grave.

9. Agradar a los hombres puede ser deseado, tanto correcta como incorrectamente. Pues si alguien quiere agradar a los hombres para que pueda edificarlos en el bien, esto es virtuoso y laudable; por lo que, asimismo, dice el Apóstol en *Romanos* (15, 2): "Cada uno de vosotros dé gusto a su prójimo en lo que es bueno para la edificación de éste" y añade en *1 Corintios* (10, 33): "así como yo busco dar gusto a todos en todo". Mas querer agradar a los hombres por la sola gloria mundana es pecado de vanagloria, e incluso *algunas veces* mortal, cuando alguien tiene como fin ganarse el favor humano, amándolo más que el respeto a los mandamientos de Dios, y en este modo tal pecado excluye del servicio de Dios; pero *algunas veces* es pecado venial, cuando alguien se complace desordenadamente en el favor de los hombres, pero no yendo contra Dios, sino permaneciendo por debajo de Dios.

10. En las cosas morales el objeto constituye la especie, no según lo que es material en el mismo, sino según la razón formal del objeto. Mas el objeto de la vanagloria difiere, en la medida en que es pecado venial y mortal, según la razón formal del objeto, es decir, según la diferencia del fin y lo que es para el

---

[31] Concretamente, algunos emperadores romanos: cfr. Cayo Suetonio Tranquilo, *De vitis caesarum*, IV, n. 22.

fin: pues el pecado *mortal* se da cuando se hace de la gloria humana el fin; y el venial cuando no se hace de ella el fin.

ARTÍCULO 3

De las hijas de la vanagloria[32]

Que son la desobediencia, la jactancia, la hipocresía, la contienda, la pertinacia, la discordia, y la presunción de novedades.

Y parece que no son enumeradas convenientemente.

OBJECIONES

1. Todas éstas parece que pertenecen a la soberbia, cuya hija es la misma vanagloria. Luego los vicios de este tipo no deben considerarse hijas de la vanagloria, sino que al igual que la vanagloria deben considerarse hijas de la soberbia.

2. El pecado general no debe derivarse de otro pecado. Pero la desobediencia es pecado general; pues dice Ambrosio[33] que pecado es una transgresión de la ley, y la desobediencia de los mandamientos del cielo. Luego la desobediencia no debe considerarse hija de la vanagloria.

3. Asimismo, la jactancia es la tercera especie de la soberbia, como es patente por lo dicho más atrás[34]. Luego si la jactancia es hija de la vanagloria, se sigue que la soberbia es hija de la vanagloria. Lo cual es patente que es falso, ya que la soberbia es madre de todos los pecados, como dice Gregorio[35] en sus *Moralia*.

4. Las contiendas y discordias parece que proceden principalmente de la ira. Pero la ira es un vicio capital distinto de la vanagloria. Luego la discordia y la contienda no deben considerarse hijas de la vanagloria.

---

[32] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 21, a. 4; q. 37, a. 2; q. 38, a. 2; q. 13, a. 5.

[33] San Ambrosio, *De paradiso*, c. 8 (PL 14, 292D [309], CSEL 32-1, 296).

[34] *De malo*, q. 8, a. 4, ob1.

[35] San Gregorio, *Moralium libri*, XXXI, c. 45, n. 87 (PL 76, 620D).

EN CONTRA

1. Está la autoridad de Gregorio[36], quien en sus *Moralia* enumera las anteriores como hijas de la vanagloria.

SOLUCIÓN

Según una misma razón, un vicio se dice que es cabeza y madre, es decir, en cuanto que otros vicios que se ordenan a él, proceden de él; pues le compete la razón de cabeza, en la medida en que la cabeza tiene la capacidad de gobernar aquellos miembros que se encuentran debajo de ella, y toda noción de gobierno está tomada del fin. Mas esto pertenece también a la noción de madre, pues madre es la que concibe en sí misma. Por consiguiente, decimos que un vicio del cual proceden otros vicios es madre, es decir, madre de los que resulten del fin concebido por el pecador. Así, pues, dado que el fin propio de la vanagloria es la manifestación de la propia excelencia, se dice que son hijas de la vanagloria aquellos vicios por medio de los cuales el hombre tiende a la manifestación de la propia excelencia.

Mas el hombre puede manifestar la propia excelencia de dos modos: *de un modo*, directamente, *y de otro modo*, indirectamente. *Directamente*, sin duda, ya sea a través de palabras, y así se produce la *jactancia*; o bien por hechos verdaderos que guardan cierta admiración, y así se produce la *presunción de novedades* (pues aquellas cosas que están de moda suelen producir mayor admiración entre los hombres); o por hechos falsos, y así se produce la *hipocresía*. Mas alguien manifiesta su excelencia *indirectamente*, por el hecho de que se esfuerza por mostrar que él no es menos que los demás; y esto, en cuanto a cuatro cosas. La *primera*, ciertamente, en cuanto al intelecto: y así se produce la *pertinacia*, por la que el hombre se apoya en su opinión, al no querer creer una opinión más saludable. La *segunda*, en cuanto a la voluntad; y así se produce la *discordia*, siempre que el hombre no ajusta su propia voluntad a la voluntad de mejores hombres. La *tercera*, en cuanto a las palabras, y así se produce la *contienda* siempre que alguien no quiere ser superado por las palabras de otro. La *cuarta* en cuanto a hechos, siempre que alguien no quiere sujetar sus hechos al precepto de un superior; y así se produce la *desobediencia*.

RESPUESTAS

1. La soberbia, como se ha dicho más arriba[37], se considera generalmente la madre de todos los vicios, y bajo ella se consideran siete vicios capitales, entre los cuales la vanagloria es el más afín a ella; pues la vanagloria tiende a mani-

---

[36] San Gregorio, *Moralium libri*, XXXI, c. 45, n. 88 (PL 76, 621A).

[37] *De malo*, q. 9, a. 3, ob3.

festar la excelencia a la que tiende la soberbia, y por la misma manifestación busca cierta excelencia; y como consecuencia de ello, todas las hijas de la vanagloria guardan afinidad con la soberbia.

2. La desobediencia se considera hija de la vanagloria, en la medida en que es un pecado especial; así, pues, la desobediencia no es otra cosa que despreciar un mandato. Pero la desobediencia, en cuanto que es un pecado general, significa un absoluto apartarse de los mandatos de Dios, que algunas veces se hace, no por desprecio, sino por debilidad o ignorancia, como dice Agustín[38] en *De natura et gratia*.

3. La jactancia se considera que es especie de la soberbia, en cuanto al deseo interno, por el las personas apetecen la excelencia más allá de lo debido, como se ha dicho más atrás[39]; pero en cuanto al acto externo por el que las personas manifiestan su excelencia con palabras, la jactancia pertenece a la vanagloria.

4. De la ira nunca surgirá la contienda y la discordia sin que vaya acompañada de vanagloria: cuando las personas no desean parecer menos ante los demás por el hecho de sujetar sus voluntades a la voluntad de otros, o porque no desean que sus palabras parezcan menos importantes que las palabras de otro.

---

[38] San Agustín, *De natura et gratia contra Pelagium*, c. 29 (PL 44, 263; CSEL 60, 257).

[39] *De malo*, q. 8, a. 4.

CUESTIÓN 10
LA ENVIDIA

Y primero, se investiga si la envidia es pecado.
Segundo, si la envidia es pecado mortal.
Tercero, si la envidia es vicio capital.

ARTÍCULO 1
Si la envidia es pecado[1]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Como dice el Filósofo[2] en la *Ethica*, a las pasiones no las alabamos ni las vituperamos. Pero la envidia es una pasión; pues dice el Damasceno[3], que la envidia es la tristeza por el bien de otros. Luego nadie es vituperado por su envidia. Pero alguien se vuelve vituperable por cualquier pecado. Luego la envidia no es pecado.

2. Lo que no es voluntario no es pecado, como dice Agustín[4]. Pero la envidia, siendo tristeza, no es algo voluntario; pues como dice Agustín[5] en *De civitate Dei:* "la tristeza versa sobre aquellas cosas que no queremos que nos sucedan". Luego la envidia no es pecado.

---

1 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q. 36, a. 2.

2 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 5, 1105b 31-32.

3 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 14 (PG 94, 932B; Bt. 121).

4 San Agustín, *De vera religione*, c. 14, n. 27 (PL 34, 133; CCL 32, 204; CSEL 77, 20).

5 San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 6 (PL 41, 409; CCL 48, 421; CSEL 40-2, 11).

3. Toda vez que el mal contraría al bien, el bien no mueve hacia el pecado, que es un mal, así como tampoco un contrario mueve hacia su contrario[6]. Pero el bien es el motor de la envidia; pues dice Remigio[7] que la envidia es el dolor por el bien ajeno. Luego etc.

4. Dice Agustín[8] en *De civitate Dei*, que en todo pecado hay una conversión inmediata a un bien mutable. Pero la envidia no es conversión a un bien mutable, sino más bien un apartarse de él, toda vez que es la tristeza por el bien ajeno. Luego la envidia no es pecado.

5. Dice Agustín[9] en *De libero arbitrio*, que todo pecado procede de la lujuria. Pero la envidia, toda vez que se acompaña de tristeza, no procede de la lujuria, que es un apetito de placer. Luego la envidia no es pecado.

6. Lo que es imposible de ser no es pecado. Pero es imposible envidiar algo, como parece: pues siendo el bien lo que todos apetecen[10], nadie puede envidiar, que es dolerse de un bien. Luego la envidia no puede ser pecado.

7. Todo pecado consiste en algún acto. Pero la envidia, siendo tristeza, disminuye la acción, la cual se lleva a cabo por una delectación. Luego la envidia disminuye el pecado, luego no es pecado.

8. Los actos morales se dicen buenos o malos según la razón formal de sus objetos. Pero el objeto de la envidia es el bien, como se ha dicho[11]; pues consiste en el dolor por el bien ajeno. Luego el acto de envidia es bueno, luego no es pecado.

9. El mal se divide en mal de pena y mal de culpa, como es patente por lo que dice Agustín[12] en *De libero arbitrio*. Pero la envidia es cierto mal de pena,

---

[6] Cfr. Pedro Hispano, *Summulae logicales*, tr. 7, n. 66 (De Rijk 121).

[7] No ha sido posible a los especialistas localizar esta cita. Con todo, cfr. Brady, I.; "Remigius-Nemesius", en *Franciscan Studies*, 8 (1948), p. 275-284. En favor de que dicha cita es de San Remigio, véase Nemesio, *De natura hominis*, c. 19 (PG 40, 688A; Verbeke 10) y San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 14 (PG 94, 932B; Bt. 121). San Remigio, obispo de Reims (n. 459) que bautizó en 496 a Clodoveo, rey de los francos, ganando así para Francia el privilegio de ser según muchos la "hija primogénita de la Iglesia". Fue un pastor dotado de una eximia ciencia, y sumamente imbuido en cuestiones retóricas. Casi todas las obras del santo obispo se han perdido, pues sólo sobreviven cuatro de sus cartas. Por su parte, su *Testamentum*, y sus *Explanationes epistolarum beati Pauli Apostoli*, que durante mucho tiempo fueron atribuidas por el pueblo al obispo de Reims, algunos sabios piensan que deben ser separadas de sus obras, por considerarse escritos apócrifos.

[8] San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 13, n. 1 (PL 41, 420; CCL 48, 434; CSEL 40-2, 31).

[9] San Agustín, *De libero arbitrio*, I, c. 3, n. 8 (PL 32, 1255; CCL 29, 215; CSEL 74, 9).

[10] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 1, 1094a 2-3.

[11] *De malo*, q. 10, a. 1, ob3.

[12] San Agustín, *De libero arbitrio*, I, c. 1, n. 1 (PL 32, 1221-1222; CCL 29, 211; CSEL 74, 3).

así como dice Isidoro[13] en su libro *De summo bono,* que "el rencor, es decir, la envidia, castiga a su autor". Luego la envidia no es culpa.

10. Dice Agustín[14] en *De civitate Dei*, que todo pecado consiste en un amor malvado. Pero la envidia no es un amor malvado: pues el amor hace disfrutar de los buenos amigos y entristecerse de los malos. Luego la envidia no es pecado.

11. Parece que es más grave envidiar los bienes espirituales de alguien, que sus bienes corporales. Pero envidiar los bienes espirituales no es pecado; pues dice Jerónimo[15] en su *Epistola a Leda* sobre la instrucción de la hija: "que tenga compañeras de las cuales aprenda, a las cuales *envidie*, y por las cuales se aparte de las alabanzas". Luego la envidia no es pecado.

EN CONTRA

1. Los extremos en moral son viciosos. Pero la envidia es cierto extremo, como es patente en el libro II de la *Ethica*[16]. Luego la envidia es pecado.

SOLUCIÓN

La envidia, por su género, es pecado. Pues toda vez que los actos morales reciben su especie del objeto, o pertenecen a un género por virtud de éste, puede conocerse que un acto moral es malo por su género si el mismo acto no está referido convenientemente a su materia u objeto.

Mas debe considerarse, que el objeto de la facultad apetitiva puede ser lo bueno y lo malo, así como los objetos del intelecto son lo verdadero y lo falso. Y todos los actos de la facultad apetitiva se reducen a dos en general: a saber, prosecución y fuga; así como también los actos de la facultad intelectiva están referidos a la afirmación y negación; de modo que la prosecución es en el apetito lo que la afirmación es en el intelecto, y la fuga es en el apetito lo que la negación es en el intelecto, como dice el Filósofo[17] en la *Ethica*. Mas el bien tiene razón de atractivo, toda vez que el bien es lo que todos apetecen, como se dice en el libro I de la *Ethica*[18], y viceversa, el mal tiene razón de repulsivo, pues el

---

[13] San Isidoro de Sevilla, *Sententiarum* (*De Summo Bono*), III, c. 25, n. 1 (PL 83, 700A).

[14] San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 7, n. 2 (PL 41, 410; CCL 48, 422; CSEL 40-2, 13). Para el sentido del vocablo "malvado" en San Agustín cfr. *De libero arbitrio*, III, c. 17, n. 48 (PL 32, 1295; CCL 29, 304; CSEL 74, 130).

[15] San Jerónimo, *Epistola 107*, n. 4 (PL 22, 871; CSEL 55, 294).

[16] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 7, 1108b 4-5.

[17] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 2, 1139a 21-22.

[18] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 1, 1094a 2-3.

mal no es propio de la voluntad ni del apetito, como dice Dionisio[19] en *De divinis nominibus*.

Así, pues, todo acto de la facultad apetitiva perteneciente a la prosecución, cuyo objeto es el mal, es un acto no conveniente a su materia u objeto; y por eso todos los actos de este tipo son malos por su género, como amar el mal y disfrutar el mal; así como también es vicio del intelecto el afirmar lo falso; y de manera semejante, también todo acto perteneciente a la fuga, cuyo objeto es el bien, es inconveniente a su materia u objeto; y por eso todo acto de tal tipo es pecado por su género, como odiar el bien, detestar el bien, y entristecerse por el mismo; porque también en el intelecto, negar lo verdadero es un vicio. Sin embargo, para que el acto sea bueno no basta que con el acto se persiga un bien o se evite un mal, no menos que ello implique la búsqueda del bien conveniente y el rechazo del mal contrario a dicho bien. Esto es así porque se requieren más cosas para el bien –el cual se logra por una causa total e íntegra– que para el mal, el cual se produce por defectos individuales, como dice Dionisio[20] en *De divinis nominibus*. Mas la envidia conlleva tristeza ante un bien. De donde es patente que por su género es pecado.

RESPUESTAS

1. Al ser la pasión un movimiento del apetito sensitivo –como dice Damasceno[21]– la pasión, considerada de suyo, no puede ser virtud o vicio, ni algo laudable o vituperable, pues estas cosas pertenecen a la razón: pero en cuanto que el apetito sensitivo pertenece a la razón en cierta manera, a saber, en cuanto que puede obedecer a la razón, según esto, hasta las mismas pasiones pueden ser laudables o vituperables, en la medida en que pueden ser ordenadas o dominadas: por lo que allí mismo dice el Filósofo[22] que una persona que se enoja de un cierto modo, es decir, conforme al orden de la razón o yendo en contra de ella, es alabada o reprobada, no así la persona que simplemente se enoja.

2. Dicha autoridad no dice que la tristeza sea un movimiento involuntario, sino que el objeto de la tristeza es en cierto modo involuntario. Y nada prohíbe que la cosa voluntaria sea un acto humano bueno o malo, es decir, en la medida en que alguien puede hacer una cosa involuntaria bien o mal.

3. El bien, en cuanto se le considera de suyo, siempre mueve hacia lo bueno; pero por una mala disposición del afecto sucede que alguien es movido desde

---

[19] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 32 (PG 3, 732C-D; Dion. 306).

[20] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 30 (PG 3, 729C; Dion. 298).

[21] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 22 (PG 94, 940D; Bt. 132).

[22] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 5, 1105b 33-1106a 1.

un bien hacia el mal de envidia; así como también por una mala disposición del cuerpo sucede que el alimento sano le es nocivo.

4. Carecer de un bien tiene razón de mal, como dice el Filósofo[23] en la *Ethica*, y según esto, ser contrario al bien por la tristeza, es convertible con aquello de convertirse al mal que acompaña al bien mutable desordenadamente amado.

5. Así como el bien es naturalmente anterior al mal, que es su privación, así también las afecciones del alma cuyo objeto es bueno, son naturalmente anteriores a aquellas afecciones del alma cuyo objeto es el mal: y por esto nacen de aquéllas; y por lo mismo el odio y la tristeza son causados por algún amor, deseo y delectación; y según esto la envidia es causada por alguna lujuria.

6. Nadie puede entristecerse del bien bajo la razón de bien; pero del bien en cuanto es aprehendido bajo la razón de un mal verdadero o aparente, alguien puede entristecerse; y de este modo la envidia es tristeza por el bien ajeno, es decir, en cuanto es impeditivo de la propia excelencia.

7. Así como el placer lleva al perfeccionamiento de la operación propia, así también impide una operación extraña, como dice el Filósofo[24] en la *Ethica*. Por ejemplo, aquel que se deleita al estudiar, estudia más y se preocupa menos de otras cosas. Así, pues, el que se entristece por el bien del prójimo, se incapacita para las acciones que tienden al bien del prójimo, disponiéndose a las operaciones contrarias, que obstaculizan el bien del prójimo.

8. Así como en el amor al bien no puede haber pecado, a no ser que lo que es amado, aun cuando se aprehenda bajo la razón de bien, no es un bien verdaderamente sino un mal, así también la tristeza que hay en el bien que es aprehendido como mal, que no es un mal verdadero sino aparente, con todo, es mala, porque no es conveniente a tal objeto, que es un bien verdadero. Así, pues, el acto moral se hace bueno por su objeto, en cuanto le es conveniente a aquél.

9. Algunos pecados están acompañados de ciertas penalidades; y en ese caso, una misma es la pena y la culpa según lo uno y lo otro: ciertamente *culpa*, en cuanto que procede de la voluntad desordenada del hombre, y de este modo no procede de Dios; mas *pena* en cuanto que va acompañada de cierta aflicción penal, y esto procede de Dios, según aquello de *Salmos* (49, 21): "Te corregiré, y lo pondré ante tus ojos"; y dice Agustín[25] en sus *Confessiones:* "estableciste, Señor, que toda alma desordenada sea su propio castigo". Y de este modo, la envidia puede ser pena y culpa.

---

[23] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, V, 1, 1129b 8-9. Así también piensa Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 70, a. 3. Sin embargo, véase Cicerón, *Disputationes Tusculanae*, I, 36, 88.

[24] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, X, 5, 1175a 29-1175b 24.

[25] San Agustín, *Confessiones*, I, 12 (PL 32, 670; CSEL 33, 17).

10. Todo pecado es un amor perverso en su causa, no por esencia, ya que toda emoción del alma, aun la tristeza, procede del amor, como dice Agustín[26] en el mismo libro.

11. En la *Rhetorica*, al distinguir Aristóteles[27] entre celo y envidia, dice que tener celo por las cosas buenas pertenece a los virtuosos, pero "la envidia es mala y pertenece a los malvados". En efecto, el que actúa con celo se dispone a obtener bienes, debido a que aspira a ellos, mas el envidioso se dispone a que el prójimo no los obtenga. En efecto, hay envidia cuando uno se entristece por el hecho de que el prójimo tenga bienes que él no tiene; en cambio, hay celo cuando uno se entristece por el hecho de que no tenga los bienes que tiene el prójimo. Y Jerónimo, en la cita mencionada está entendiendo la envidia como celo. Pues es de admirar que las personas se esfuercen por aprender lo que otras están aprendiendo, como el Apóstol afirma en *1 Corintios* (12, 31): "Has de sentir celo por alcanzar los mejores dones".

ARTÍCULO 2
Si la envidia es pecado mortal[28]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Dice Gregorio[29] en sus *Moralia:* "Frecuentemente sucede que nos alegra la ruina del enemigo, y nos entristece su gloria, sin que perdamos la caridad". Mas esto es envidiar. Luego la envidia no suprime la caridad; y así no se dice pecado mortal.

2. Dice Damasceno[30] que la pasión es un movimiento del apetito sensible. Mas este movimiento se llama sensualidad, como dice Agustín[31] en *De Trinita-*

---

[26] San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 7, n. 2 (PL 41, 410; CCL 48, 422; CSEL 40-2, 13).

[27] Aristóteles, *Rhetorica*, II, 11, 1388a 33-34, según traducción de Guillermo (Spengel 265, 5-6).

[28] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 36, a. 3.

[29] San Gregorio, *Moralium libri*, XXII, c. 11, n. 23 (PL 76, 226D).

[30] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 22 (PG 94, 940D; Bt. 132).

te. Luego la envidia, siendo una pasión, radica en la sensualidad, en la que no hay sino pecado venial, como dice Agustín en el mismo libro. Luego la envidia no es pecado mortal.

3. Así como las cosas buenas por su género pueden hacerse mal, y aquellas que son malas por su género no pueden hacerse bien, como dice Agustín[32] en su libro *Contra mendacium*, así también aquellas que son veniales por su género, pueden hacerse mortales; mas aquellas que son mortales por su género no pueden hacerse veniales, como es patente tratándose del homicidio y adulterio. Pero no toda envidia es pecado mortal. Luego la envidia no es pecado mortal por su género.

4. El pecado de obra es más grave que el pecado de pensamiento, asumiendo que ambos pecados pertenecen a la misma clase de pecado[33]. Pero impedir por una obra el bien del prójimo no siempre es pecado mortal. Luego no siempre es pecado mortal dolerse del bien del prójimo.

5. En los hombres perfectos no puede haber pecado mortal. Pero en ellos puede haber algún movimiento subrepticio de envidia. Luego la envidia no es pecado mortal.

6. Los niños que aún no hablan no pueden cometer pecado mortal: puesto que aún no tienen uso de razón, sólo con lo cual puede haber pecado mortal. Pero los niños pueden tener envidia: pues dice Agustín[34] en sus *Confessiones*: "Yo mismo he visto y observado de cerca a un niño celoso; aún no era capaz de hablar, pero pálido y con torvo mirar tenía clavados los ojos en su hermano de leche". Luego la envidia no es pecado mortal.

7. Todo pecado mortal contraría el orden de la caridad. Pero la envidia, que se entristece del bien de otro, en cuanto redunda en perjuicio propio, no repugna al orden de la caridad según el cual, cualquiera se debe amar más a sí que a otro, y a los que están próximos más que a los extranjeros, como dice Ambrosio[35]. Luego la envidia no es pecado mortal.

---

[31] San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 12, n. 17 (PL 42, 1007; CCL 50, 371-372), según Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 9-12.

[32] San Agustín, *Contra Mendacium ad Consentium*, 7, n. 18 (PL 40, 528-529; CSEL 41, 489-490).

[33] Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 42, c. 4, n. 2.

[34] San Agustín, *Confessiones*, I, c. 7, n. 11 (PL 32, 665-666; CSEL 33, 10).

[35] Esta afirmación es atribuida erróneamente a San Ambrosio por los escolásticos, cuando en realidad se encuentra en la *Glosa ordinaria* a *Cantar de los cantares*, 2, 4, y está tomada a su vez de Orígenes, *In Cantica canticorum*, hom. 2, n. 8, en interpretación de San Jerónimo (PG 13, 54A).

8. Todo pecado mortal contraría alguna virtud. Pero la envidia no contraría virtud alguna, sino a una pasión que el Filósofo[36] llama en la *Ethica* 'sed de justicia'. Luego la envidia no es pecado mortal.

EN CONTRA

1. Gregorio[37] en sus *Moralia*, sobre aquello de *Proverbios* (14, 30): "La envidia es la caries de los huesos", explica que: "el pecado de envidia hace que ante los ojos de Dios aun los actos buenos de los virtuosos se esfumen". Pero sólo el pecado mortal logra hacer esto. Luego la envidia es pecado mortal.

2. En *Itineraris Clementis*[38] se cuenta que Pedro dijo que hay tres pecados que merecen pena del mismo modo: cuando alguien mata con la mano, difama con la lengua, y con su corazón odia o envidia. Pero el homicidio es pecado mortal. Luego también la envidia.

3. Dice Isidoro[39] en el libro *De summo bono*: "No hay virtud a la que no contraríe la envidia: pues sólo la desgracia carece de envidia". Pero nada contraría a toda virtud a no ser el pecado mortal. Luego la envidia es pecado mortal.

4. Sobre aquello de *Salmos* (104, 25): "Cambió [Dios] el corazón de ellos [los egipcios] para que odiaran a su pueblo [los judíos]", dice Agustín[40] que la envidia es el odio de la felicidad ajena. Mas el odio es la ira permanente, como él mismo dice[41]. Luego toda envidia es algo permanente, y así no puede ser un pecado venial el cual es momentáneo.

---

36 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 7, 1108a 30-1108b 1.

37 San Gregorio, *Moralium libri*, V, c. 46, n. 85 (PL 75, 728D; CCL 143, 282).

38 Bajo el título de *Itinerarium Clementis*, se conoce cierto escrito apócrifo (que algunos llaman "*Clementina*"), y que, bajo la doble forma de *Homiliarum nempe* (PG 2, col. 57-468) y *Recognitionum* (PG 1, col. 1207-1454) constituye una narración popular y fabulosa de la conversión de un noble varón romano de nombre Clemente, quien habiéndose encontrado con el apóstol Pedro, decidió seguir a éste en sus peregrinaciones (de ahí el nombre de *Itinerario de Clemente*) y narrar fielmente los hechos y predicaciones del mismo apóstol. Sin embargo, la cita en cuestión se encuentra más bien en Pseudo Clemente, *Epistola I ad Jacobum*, en interpretación de Rufino (PG 1, 480C). Cfr. *Decretum* '*De paenitentia*', d. 1, c. 24 (Friedberg I 1164).

De las *Homiliae* de este Pseudo Clemente se encuentran ciertas versiones sirias y árabes. Las *Recognitiones* a su vez han llegado hasta nosotros por una traducción hecha del griego al latín por Rufino: Cfr. Nau, F., artículo "Clementins", A. Vacant / E. Mangenot, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. III, col. 201-223, Letouzey et Ané éditeurs, París, 1903.

39 San Isidoro de Sevilla, *Sententiarum* (*De Summo Bono*), III, c. 25, n. 4 (PL 83, 700B).

40 San Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, CIV, 25, n. 17 (PL 37, 1399; CCL 40, 1545).

41 San Agustín, *Sermo 49*, c. 7 (PL 38, 324); *Sermo 58*, c. 7 (PL 38, 397); *Enarrationes in Psalmos* 25, n. 3 (PL 36, 189; CCL 38, 143); *Enarrationes 2 in Psalmos* 54, n. 7 (PL 36, 632; CCL 39, 661); *Epistola 38*, n. 2 (PL 33, 153; CSEL 34, 65).

5. Nada mata espiritualmente, a no ser el pecado mortal. Pero la envidia mata espiritualmente, según aquello de *Job* (5, 2): "La envidia mata al insensato". Y sobre aquello de *2 Corintios* (2, 15): "Somos el buen olor de Cristo", dice la *Glossa*[42]: "este olor trae vida a los que aman y muerte a los que envidian". Luego la envidia es pecado mortal.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho[43], el género o la especie del acto moral atiende a la materia u objeto de éste; por lo que también el acto moral se dice bueno o malo según su género. Mas la vida del alma se da por la caridad, que nos une a Dios, y por la cual el alma vive, de donde se dice en *1 Juan* (3, 14): "Quien no ama, permanece muerto", pues la muerte es la privación de la vida.

Por tanto, cuando de la comparación del acto con su materia se entiende que algo se opone a la caridad, es necesario que aquel acto sea pecado mortal por su género. Por ejemplo, matar a un hombre comporta algo contrario a la caridad, por la cual amamos al prójimo y queremos que el prójimo viva, exista y tenga otros bienes. Pues esto pertenece a la razón de amistad, como dice el Filósofo[44] en la *Ethica*; y por esto el homicidio es pecado mortal por su género.

Pero si de la comparación del acto con su objeto no aparece que algo sea contrario a la caridad, dicho acto no es pecado mortal por su género: como hablar de más, y otras cosas de este tipo, las cuales, sin embargo, pueden convertirse en pecados mortales al sobrevenir a ellas alguna otra cosa, como ya he sostenido más atrás[45]. Ahora bien, envidiar conlleva algo que repugna a la caridad por la misma comparación del acto con su objeto; pues pertenece a la razón de amistad que queramos el bien para otros, como asimismo, para nosotros mismos, tal como se dice en el libro IX de la *Ethica*[46] debido a que un amigo es en cierto modo otro yo. De donde, que alguien se entristezca de la felicidad de otro, ello repugna manifiestamente a la caridad, en cuanto que mediante ésta se ama al prójimo; por lo que dice Agustín[47] en su libro *De vera religione*: "Quien envidia al que canta bien no ama al que canta bien". Por tanto la envidia es pecado mortal por su género.

---

[42] *Glosa* de Pedro Lombardo a *2 Corintios*, 2, 15 (PL 92, 20D) tomada de San Agustín, *Sermo 273*, c. 5 (PL 38, 1250).

[43] *De malo*, q. 10, a. 1.

[44] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, IX, 4, 1166a 4-5.

[45] Véase *De malo*, q. 7, a. 3.

[46] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, IX, 4, 1166a 30-32.

[47] San Agustín, *De vera religione*, c. 47, n. 90 (PL 34, 162; CCL 32, 246; CSEL 77, 65).

Sin embargo, debe considerarse que en el género de algún pecado mortal puede hallarse algún acto que no es pecado mortal por su imperfección, es decir, porque no alcanza perfectamente la naturaleza de aquel género. Lo que, ciertamente, sucede de dos modos: *de un modo*, por parte del principio activo, es decir, porque no procede de una deliberación de la razón, que es el propio y el principal principio activo de los actos humanos; de aquí que los movimientos improvisados, aun en el género del homicidio o el adulterio, no son pecados mortales, puesto que no alcanzan perfectamente la naturaleza del acto moral, cuyo principio es la razón. *De otro modo*, puede suceder por parte del objeto, es decir que debido a su pequeñez, el acto no alcanza la perfecta naturaleza de objeto. En efecto, la razón valora como si nada fuese[48] aquello que es pequeño; como sucede por ejemplo en el caso del robo: pues si alguien arranca del campo de otro una espiga, o algo de este tipo, no debe creerse que peca mortalmente, pues ello se cuenta como nada, tanto por aquel que la arranca, como por aquel a quien pertenece la cosa misma. Luego según esto puede suceder que algún movimiento de envidia no sea pecado mortal –aunque la envidia por su género sea pecado mortal– debido a la imperfección del mismo movimiento: ya sea porque se trata de un movimiento improvisado y no es fruto de una deliberación de la razón, o bien porque un hombre se entristece por el bien de otro, que es a tal grado pequeño, que no parece ser un bien: como por ejemplo cuando alguien tiene envidia de que le venza aquel con quien juega, al correr o al practicar algún juego de este tipo.

RESPUESTAS

1. Debido a que en la definición de alguna cosa no entra lo que es accidental, sino sólo lo que es por sí mismo, cuando se dice que la envidia es la tristeza por la felicidad o la gloria de otro, es necesario que ello se entienda en cuanto que alguien se entristece de la felicidad misma de otro en cuanto es de esta manera, en razón de la cual alguien se entristece porque quiere distinguirse de un modo singular; de donde aquel que es vencido por otro en obtener la gloria o la felicidad, y se duele de ello, se dice propiamente que envidia. Mas sucede que algunos se entristecen por la felicidad de otro por causa de otras razones que no pertenecen a la envidia, sino que algunas veces pertenecen a otros vicios. En efecto, todo el que odia a otro, se entristece de la felicidad de éste, no en cuanto a cierta excelencia presente en éste, sino en cuanto a que éste es simplemente bueno, lo cual odia aquél. Pues cuando alguien quiere un mal para su enemigo, es lógico que se entristezca de todo bien de éste. De aquí la diferencia entre el que envidia y el que odia: pues el que envidia se entristece del bien de otra per-

---

[48] Cfr. Aristóteles, *Rhetorica*, II, 2, 1378b 12-13, según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 46, a. 3.

sona si la otra persona sobresale mediante tal bien, o si el envidioso tuviese que compartir la gloria; en cambio el que odia se entristece de cualquier bien del enemigo. También puede haber otra razón por la que alguien se entristezca por la felicidad ajena, a saber, porque teme que de la felicidad ajena surja para sí o para aquellos a quienes uno ama, un perjuicio; lo cual es más propio del temor que de la envidia, como dice el Filósofo[49] en la *Rhetorica*. Y sucede que el temor puede ser bueno y malo; por lo que puede acompañar a un pecado, cuando el temor es malo, o producirse sin acompañar a un pecado, cuando el temor es bueno. Por lo que Gregorio[50], al explicar las palabras ya citadas añade más abajo que "creemos que esto sucede[51] cuando pensamos que al caer alguno, otros pueden levantarse; y al progresar alguien, tememos que muchos sean oprimidos injustamente". Por lo que además considera que dicha tristeza se produce sin ser culpable de envidia.

2. Cuando el movimiento pertenece sólo a la sensualidad no puede haber pecado mortal; pero cuando el movimiento de tristeza procede de una deliberación de la razón, entonces no sólo pertenece a la sensualidad, sino también a la razón; y por esto puede haber pecado mortal. Aunque también puede decirse que algunas veces los nombres de las pasiones de este tipo designan simplemente a los movimientos de la voluntad; y según esto, la tristeza no estará en la sensualidad, sino en la parte racional.

3. Aquello que es pecado mortal por su género, no puede hacerse venial, si el acto es perfecto; con todo, puede suceder por la imperfección del acto, como se ha dicho[52].

4. Impedir el bien a alguien puede hacerse sin pecado mortal debido a la imperfección del acto, pues aquello que es impedido no tiene plena razón de bien por ser pequeño, o por ser indebido.

5. El movimiento subrepticio de envidia es imperfecto; y tal movimiento de envidia también se presenta en los niños que no tienen uso de razón.

6. De donde es patente la solución al sexto argumento.

7. Siempre que alguien se entristece de la felicidad ajena, porque a partir de ella vislumbra un perjuicio para sí o para los suyos, dicha tristeza no es por envidia, sino por temor; de donde algunas veces puede existir sin pecado, como se ha dicho[53].

---

[49] Aristóteles, *Rhetorica*, II, 9, 1386b 22-25.

[50] San Gregorio, *Moralium libri*, XXII, c. 11, n. 23 (PL 76, 226D).

[51] El alegrarnos de la ruina y entristecernos de la gloria de nuestro enemigo.

[52] En la solución.

[53] *De malo*, q. 10, a. 2, ad1.

8. La envidia considera dos objetos. Pues es la tristeza por la prosperidad del bien de otro, y según esto puede contrariar a dos virtudes: *por parte de la prosperidad*, de la que se duele, contraría a la misericordia, que es el dolor ante los bienes adversos; mas *por parte del bien*, de cuya prosperidad se entristece, se opone a la ira por celo[54], que se toma por sed de justicia, es decir, cuando alguien se entristece de que algunos malos prosperan en su maldad. Y aunque la misericordia y la sed de justicia parezcan pasiones según la razón de la tristeza, con todo, según que sobreviene una elección racional adquieren razón de virtudes.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

De modo semejante, es fácil resolver aquellas cosas que se objetan en contra.

1. Gregorio habla ahí de la envidia en cuanto que es pecado mortal; y también a dicha envidia de corazón se refiere San Pedro[55], la cual, ciertamente, merece igual pena que el homicidio en cuanto al género de pena; puesto que ambas merecen una pena eterna.

2. De donde es patente la solución al segundo argumento.

3. El pecado mortal contraría toda virtud del pecador. Mas la envidia, como dice Isidoro, contraría toda virtud, no del mismo que peca, sino del otro. De donde, por esto no podría probarse que la envidia es pecado mortal.

4. La envidia no es odio al hombre, sino a su felicidad, en la medida en que bajo el odio están comprehendidas todas las pasiones del alma que tienden al mal, que derivan del odio. Mas lo que se dice de que el odio es la ira inveterada, ello no debe entenderse como si todo odio fuese tal como es algún estado de movimiento del odio, sino que la ira inveterada causa el odio.

5. Dichas autoridades hablan de la envidia en cuanto pecado mortal.

---

54 Cfr. San Gregorio, *Moralium libri*, V, c. 45, n. 82 (PL 75, 726B; CCL 143, 279).

55 Como se dijo en *De malo*, q. 10, a. 2, sc2.

ARTÍCULO 3

Si la envidia es un pecado capital[56]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Al vicio capital le pertenece tener hijas, mas al mismo no pertenece ser hija de otro. Pero la envidia es hija de la soberbia, como dice Agustín[57] en el libro *De sancta virginitate*. Luego la envidia no es vicio capital.

2. La envidia es cierta tristeza, como ya se ha dicho[58]. Mas la tristeza produce cierto término del movimiento apetitivo: pues cuando el hombre incurre en el mal que antes odiaba, se entristece. Luego la envidia no es vicio capital, pues la razón para que exista vicio capital es que de él surjan todos los demás vicios[59].

3. A cualquier vicio capital se le asignan hijas. Pero la envidia no parece tener hijas; pues Gregorio[60] en sus *Moralia*, designa cinco hijas, que son el odio, la murmuración, la difamación, el regocijarse en la adversidad del prójimo, y afligirse en la prosperidad; de las cuales, ninguna parece ser hija de la envidia: pues el odio más bien nace de la ira; mas la murmuración, la difamación y el regocijarse en la adversidad proceden del odio; y el afligirse en la prosperidad parece ser lo mismo que la envidia. Luego la envidia no es pecado capital.

EN CONTRA

1. Gregorio[61] en sus *Moralia*, menciona la envidia entre los vicios capitales.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho[62], los vicios capitales son aquellos a los cuales pertenece por naturaleza dar origen a los demás vicios según la razón de causa final. Mas el fin tiene razón de bien. Y del mismo modo, el apetito tiende al bien y al goce del bien, que es la delectación; y por eso, así como el apetito es movido a actuar

---

[56] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 36, a. 4.

[57] San Agustín, *De sancta virginitate*, c. 31 (PL 40, 413; CSEL 41, 268).

[58] *De malo*, q. 10, a. 2, ad1.

[59] Cfr. *De malo*, q. 8, a. 1.

[60] San Gregorio, *Moralium libri*, XXXI, c. 45, n. 88 (PL 76, 621B).

[61] San Gregorio, *Moralium libri*, XXXI, c. 45, n. 87 (PL 76, 621A).

[62] *De malo*, q. 8, a. 1.

por la intención de lo bueno, así también es movido por la intención de la delectación.

Ahora bien, debe considerarse que así como el bien es el fin del movimiento apetitivo que es la persecución, así también el mal es el fin del movimiento apetitivo que es la huida[63], pues así como el que quiere obtener un bien, va en pos del mismo, así también el que quiere carecer de un mal, huye del mismo; y así como la delectación es el goce de lo bueno, así también la tristeza es cierto mal según el cual el alma es oprimida por lo malo. Y por esto, debido a que el hombre repudia la tristeza, es inducido a hacer muchas cosas para repeler la tristeza o aquellas a las que la tristeza inclina. Así, pues, debido a que la envidia es la tristeza por la gloria ajena, en cuanto que es aprehendida como cierto mal, es lógico que el hombre por la envidia tienda a hacer algunas cosas desordenadas contra su prójimo, y según esto la envidia es vicio capital.

Y en este impulso de la envidia hay una cosa que funge como principio y otra como término. Ciertamente como *principio*, haciendo que una persona prive de gloria a aquél que le entristece. Y uno efectúa esto disminuyendo el bien del otro o hablando mal del mismo a sus espaldas, lo cual produce *murmuración*, o incluso abiertamente, lo cual se produce por medio de la *difamación*.

En cambio, el *término* de este impulso puede ser considerado de dos modos. *De un modo*, ciertamente, respecto de aquél a quien se envidia; y así el movimiento de envidia algunas veces termina con el *odio*, es decir, en el sentido de que uno no sólo se entristece de la excelencia del otro, sino además, quiere su mal absolutamente. Pero *de otro modo*, puede considerarse término de dicho intento, por parte del mismo que envidia, quien, si verdaderamente puede obtener el fin intentado de hacer que disminuya la gloria de su prójimo, se regocija; y así se considera como hija de la envidia el *regocijarse en la adversidad*. Mas si no puede conseguir su propósito, es decir, el impedir la gloria del prójimo, se entristece; y así se considera como hija de la envidia la *aflicción en la prosperidad*.

RESPUESTAS

1. Así como dice Gregorio[64] en *Moralia*, la soberbia es la madre común de todos los vicios; por lo que, del hecho de que la envidia sea hija de la soberbia no se excluye que la envidia sea vicio capital.

2. Aunque la tristeza sea término en la ejecución, no obstante, es lo primero en intención, es decir, en cuanto que del huir de la tristeza proceden muchos otros movimientos.

---

[63] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 2, 1139a 21-22.

[64] San Gregorio, *Moralium libri*, XXXI, c. 45, n. 87 (PL 76, 620D).

3. Nada impide que los mismos vicios surjan de diversos vicios según razones diversas. Luego el odio nace de la ira en cuanto aquel que provoca la ira, produce una lesión; mas nace de la envidia en cuanto el bien de aquel a quien se envidia, es considerado un obstáculo para la propia excelencia. De manera semejante, además, la murmuración, la difamación y el regocijarse en la adversidad, surgen del odio en cuanto todas ellas disminuyen todo bien de su enemigo y procuran todo su mal; mas todas ellas proceden de la envidia en cuanto que buscan remover la excelencia del mismo. Y la aflicción en la prosperidad es de algún modo la envidia misma, y de algún modo hija suya; pues según que alguien se entristece de la prosperidad del otro, oponiéndose a la excelencia singular de éste, así es la envidia misma; pero según que alguien se entristece de la prosperidad del otro, de modo que ello sucede contra el intento de aquél de impedir la prosperidad de éste, entonces es hija de la envidia.

CUESTIÓN 11
LA ACIDIA

Y primero, se investiga si la acidia es pecado.

Segundo, si la acidia es un pecado especial.

Tercero, si es pecado mortal.

Cuarto, si es un pecado capital.

ARTÍCULO 1
Si la acidia es pecado[1]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Dado que la virtud y el pecado son contrarios, pertenecen al mismo género[2]. Pero la virtud está en el género del amor, pues dice Agustín[3] en el libro *De moribus Ecclesiae Catholicae*, y en *De civitate Dei*[4], que la virtud es el orden del amor. Luego toda vez que la acidia no está en el género del amor, sino que más bien es cierta tristeza, como dice el Damasceno[5], parece que la acidia no es pecado.

---

[1] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 35, a. 1.

[2] Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, X, 10, 1058a 10-11; *Topica*, IV, 3, 123b 3.

[3] San Agustín, *De moribus Ecclesiae Catholicae et manichaeorum*, I, c. 15, n. 25 (PL 32, 1322).

[4] San Agustín, *De civitate Dei*, XV, c. 22 (PL 41, 467; CCL 48, 488; CSEL 40-2, 109).

[5] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 14 (PG 94, 932B; Bt. 121).

2. Sobre el *Salmo* (107, 1): "Dad gracias al Señor", pone la *Glossa*[6] cuatro tentaciones, a saber, el error, la dificultad de vencer las concupiscencias, el tedio y la tempestad del mundo. Pero el error, la dificultad y la tempestad del siglo no son pecados. Luego tampoco el tedio, que es acidia, es pecado.

3. Todo pecado es debido al ser humano, según aquello de *Oseas* (13, 9): "¡Israel, tu destrucción procede de ti!". Pero la acidia, toda vez que es cierta tristeza, no es debida al ser humano; pues sobre aquello de *2 Corintios* (9, 7): "No por tristeza o por necesidad...", dice la *Glossa*[7]: "Si actúas con tristeza, el acto es hecho atendiendo a ti, pero no lo haces tú". Luego la acidia no es pecado.

4. No puede suceder que un acto sea al mismo tiempo meritorio y pecado. Pero algún acto hecho con acidia es meritorio; por ejemplo, cuando alguien ayuna por voto u obediencia; y sin embargo, el ayuno entristece al mismo; y así está allí la acidia, que es la tristeza por un bien espiritual de la virtud. Luego la tristeza no siempre es pecado.

5. Dice el Damasceno[8], que la acidia es una tristeza agravante. Pero la agravación más bien parece ser pena que culpa. Luego la acidia no es pecado, sino más bien pena.

6. La acidia parece ser tristeza o tedio con relación a un bien interior[9], de lo cual se habla en la *Glossa*[10] comentando aquel versículo del *Salmo* (106, 18): "El alma de ellos aborreció cualquier tipo de alimento". Luego si la acidia es pecado, o es pecado porque no acepta un bien espiritual, o porque despreciado éste, acepta un bien corporal. Pero no puede ser pecado por no aceptar un bien espiritual, puesto que no aceptar no es un acto, sino cierta privación; mas toda alabanza o vituperio se sigue de un acto, como dice el Filósofo[11] en la *Ethica*, y el vituperio le corresponde al pecado. Luego si la acidia es pecado, resta que lo sea por prosecución de un bien corporal, una vez despreciado uno espiritual. Pero tender a un bien parece que pertenece al concupiscible, así como la fuga ante el mal pertenece al irascible. Luego parece que la acidia está en el concupiscible, toda vez que parece pertenecer más al irascible.

---

6 *Glosa* de Pedro Lombardo a *Salmos*, 106, 1 (PL 191, 973A), tomada de San Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, 106, 1, n. 4-7 (PL 37, 1421-1422; CCL 40, 1572-1574).

7 *Glosa* de Pedro Lombardo a *2 Corintios*, 9, 7 (PL 192, 63B) tomada de San Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, 91, 4, n. 5 (PL 37, 1174; CCL 39, 1282).

8 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 14 (PG 94, 932B; Bt. 121).

9 Cfr. Hugo de San Víctor, *Expositio orationis dominicae* (PL 175, 774B).

10 *Glosa* de Pedro Lombardo a *Salmos*, 106, 18 (PL 191, 977A), tomada de San Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, 106, n. 6 (PL 37, 1422; CCL 40, 1573).

11 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 12, 1101b 14-15.

7. Dice Gregorio[12] en sus *Moralia*, que la acidia es la tristeza interna del alma, por la que alguien ora o entona salmos con poca devoción. Pero no está en poder del hombre orar devotamente. Luego no está en poder del hombre evitar la acidia. Luego la acidia no es pecado, porque nadie peca en aquello que no puede evitar[13].

8. Damasceno[14] pone a la acidia como cierta especie de la tristeza, que es una de las cuatro pasiones. Pero las pasiones no son pecados, porque según ellas, ni somos alabados, ni vituperados[15]. Luego la acidia no es pecado.

9. Aquello que elige el sabio no es pecado. Pero el sabio elige la acidia o la tristeza; pues se dice en *Eclesiastés* (7, 4): "El corazón del sabio está donde hay tristeza". Luego la acidia o la tristeza no es pecado.

10. Aquello que Dios remunera no es pecado. Pero Dios remunera la tristeza; pues se dice en *Malaquías* (3, 14), de la persona de los malos: "¿Qué provecho obtuvimos por haber guardado sus mandamientos y haber caminado tristes ante Él?". Luego la acidia o tristeza no es pecado.

EN CONTRA

1. Gregorio[16], en sus *Moralia*, enumera la acidia entre los demás pecados; y de modo semejante Isidoro[17] en su libro *De summo bono*.

SOLUCIÓN

Así como dice el Damasceno[18], la acidia es cierta tristeza, por lo que Gregorio[19], en sus *Moralia*, en lugar de la acidia, algunas veces pone la tristeza. Mas el objeto de la tristeza es un mal presente, como dice Damasceno[20]. Mas así

---

[12] El texto ha sido tomado en parte de San Gregorio, *Moralium libri*, XXXI, c. 45, n. 88 (PL 76, 621B), y en parte de Guillermo Peraldo, *Summa de vitiis et virtutibus*, tr. 5, p. 2, c. 13 (Venetiis 1571, p. 295). Cfr. además, San Bernardo, *Sermones in Canticum*, serm. 54, n. 8 (PL 183, 1042A; Leclercq II 107).

[13] Cfr. San Agustín, *De libero arbitrio*, III, c. 18, n. 50 (PL 32, 1295; CCL 29, 304; CSEL 74, 131), como se verá en *De malo*, q. 14, a. 1, ob1.

[14] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, libro II, c. 14 (PG 94, 932B; Bt. 121).

[15] Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 5, 1105b 31-32, como se dijo en *De malo*, q. 10, a. 1, ob1.

[16] San Gregorio, *Moralium libri*, XXXI, c. 45, n. 87 (PL 76, 621A).

[17] San Isidoro de Sevilla, *Sententiarum (De Summo Bono)*, IV, c. 40, n. 2 (PL 83, 1178D).

[18] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 14 (PG 94, 932B; Bt. 121).

[19] San Gregorio, *Moralium libri*, XXXI, c. 45, n. 87 (PL 76, 621A).

[20] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 12 (PG 94, 929B; Bt. 119).

como el bien es doble, *uno* que es un bien verdadero, y *otro* que es un bien aparente, por que es un bien bajo un cierto aspecto (pues no es un bien verdadero el que no es un bien absoluto), así también el mal es doble: *uno* que es un mal verdadera y absolutamente, y *otro* que es un mal sólo aparentemente y bajo un cierto aspecto, pero absolutamente hablando es un bien verdadero. Por tanto, amor, concupiscencia y delectación, cuando se refieren a un bien verdadero son apreciables, y cuando se refieren a un bien aparente pero falso son criticables. De igual forma, odio, hastío y tristeza, cuando pertenecen a un mal verdadero son apreciables, pero cuando se refieren a lo que bajo cierto aspecto y aparentemente es un mal pero absolutamente es un bien, son criticables y son pecados.

Mas la acidia es el tedio o la tristeza por un bien espiritual e interno, como dice Agustín[21] sobre aquello de *Salmos* (106, 18): "El alma de ellos aborreció todo tipo de alimento". Y por esto, toda vez que el bien interno y espiritual es un bien verdadero, y no puede ser un mal sino aparente, es decir, en cuanto contraría a los deseos carnales, es manifiesto que la acidia, siendo tristeza, puede ser considerada de dos modos: *de un modo*, según que es acto del apetito sensitivo, *de otro modo*, según que es acto del apetito intelectivo que es la voluntad. Pues todos los nombres de afecciones de este tipo, según que ciertamente son actos del apetito sensitivo, son ciertas pasiones; pero según que son actos del apetito intelectivo son simples movimientos de la voluntad.

Mas el pecado propiamente y de suyo radica en la voluntad, como dice Agustín[22]. Y por esto, si la acidia designa el acto de la voluntad que huye de un bien interno y espiritual, puede tener perfecta naturaleza de pecado; pero si se toma en la medida en que es acto del apetito sensitivo, no tiene naturaleza de pecado sino por la voluntad, es decir, en cuanto tal movimiento puede ser prohibido por la voluntad. Por consiguiente, si la voluntad no lo prohíbe, tiene una cierta naturaleza, aunque imperfecta, de pecado.

RESPUESTAS

1. El amor es la fuente de todas las afecciones, como es patente por Agustín[23] en *De civitate Dei*: y por esto, cuando se dice que la virtud es la correcta ordenación del amor, es una predicación por causa, no por esencia[24]; pues no toda virtud es esencialmente amor, sino que toda afección de la virtud deriva de algún amor ordenado; y de modo semejante, toda afección de pecado se origina de algún amor desordenado.

---

[21] San Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, 106, n. 6 (PL 37, 1442; CCL 40, 1573).

[22] San Agustín, *De vera religione*, c. 14, n. 27 (PL 34, 133; CCL 32, 204; CSEL 77, 20).

[23] San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 7, n. 2 (PL 41, 110; CCL 48, 422; CSEL 40-2, 13).

[24] Cfr. Alano de Lila, *Regulae de sacra theologia*, 12 y 18 (PL 210, 629 y 630).

2. Aquel modo de argumentar no es eficaz. Pues no es necesario que todo lo que se predica de uno de los que comparten algo en común, se predique también de los demás; pues aquella cosa que se enumera junto con otras, de modo que comparten algo en común, convienen en aquello que es común a ellas; mas no es necesario que convengan en cualquier otra. De donde, aquellas cuatro convienen en algo común que es la tentación. Mas nada impide que una de ellas sea pecado, y las otras no sean pecados; así como también la tentación de la carne no es sin pecado, pero la tentación por un enemigo[25] puede ser absolutamente sin pecado.

3. Los actos que se hacen por tristeza o temor están mezclados de voluntariedad e involuntariedad, como se dice en el libro III de la *Ethica*[26]; y en cuanto tienen algo de involuntario no son de nosotros; pero el movimiento mismo de tristeza es de nosotros.

4. Nada impide que alguna obra que considerada de suyo entristece, sea deleitable en cuanto que está referida al servicio de Dios; por lo que también se dice que los mártires produjeron muchos frutos con sus lágrimas, como lo expone Agustín[27]; ni la tristeza de su pasión es acidia porque no es sobre un bien interior, sino sobre un mal exterior; pues los mártires se alegraban del bien interior, y aquella alegría era tanto más meritoria, cuanto más entristecía el mal exterior. Y de modo semejante, si alguien que cumple voluntariamente con la obediencia o con un precepto, se entristece de una obra aflictiva o laboriosa, dicha tristeza no es acidia, porque no es sobre un bien interior, sino sobre un mal exterior.

5. La tristeza se dice que agrava, en cuanto oprime el afecto para que no tienda a operar; y según esta agravación de la tristeza en las cosas buenas, tiene más razón de culpa que de pena, pues su principio procede de nosotros.

6. El irascible y el concupiscible no se distinguen según la prosecución y la fuga, porque a una misma potencia compete la prosecución del bien y la fuga ante el mal opuesto; pero se distinguen según que pertenece al irascible la prosecución o fuga de un bien o un mal arduo; pero al concupiscible, la prosecución o fuga de un bien absoluto. Y según esto, así como la esperanza y el temor pertenecen al irascible, así también el gozo y la tristeza pertenecen al concupiscible; por lo que la acidia, según que está en el apetito sensitivo, está en el concupiscible. Pero tampoco es necesario que la acidia no sea pecado por el hecho de que huye de un bien espiritual; ya porque la fuga misma es cierto movimiento del apetito, y no es sola privación; ya porque aunque fuese privación el no

---

25 Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 21, c. 6, n. 3.

26 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 1, 1110a 11-12.

27 San Agustín, *Sermo 31*, c. 1, nn. 1-2 (PL 38, 192-193).

aceptar un bien espiritual, ello también podría tener razón de culpa. Y así se llama en ese caso, pecado de omisión.

7. La devoción hecha por el hombre procede de Dios; pero en la medida en que el hombre puede disponerse a tener devoción, o a impedir ésta, según esto la falta de devoción es pecado; a pesar de que el autor citado no diga que la falta de devoción sea acidia, sino que procede de ésta.

8. Damasceno no habla de la acidia en cuanto pecado, es decir, en cuanto tristeza por un bien espiritual interior, sino en general, es decir, como tristeza por un mal de cualquier clase. Y por esto habla de la acidia como especie de pasión y no como pecado.

9-10. Dichas objeciones son válidas tratándose de la tristeza acerca de algo absolutamente malo, y dicha tristeza es apreciable.

ARTÍCULO 2

Si la acidia es un pecado especial[28]

Parece que no.

OBJECIONES

1. La acidia, siendo tristeza, se opone a la delectación. Pero la delectación no es una virtud especial: pues cualquier virtuoso se deleita con el acto de su propia virtud, como es patente en el libro I de la *Ethica*[29]. Luego la tristeza por un bien espiritual no es pecado especial.

2. Aquello que se sigue de todo pecado, no es un pecado especial. Pero la tristeza por un bien espiritual se sigue de todo pecado; pues a cualquiera le entristece lo que es contrario a sí. En efecto, a cualquier pecado es contrario algún bien espiritual de virtud. Luego la acidia no es un pecado especial.

3. Mas podría decirse que la acidia se entristece por un bien espiritual bajo una razón especial, a saber, en cuanto este último es un obstáculo para el descanso corporal. Pero en contra, apetecer el descanso corporal pertenece a los vicios de la carne. Mas a una misma razón pertenece apetecer algo y entristecerse de su impedimento. Luego si la acidia no es un pecado especial a no ser por-

---

[28] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 35, a. 2.

[29] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 13, 1099a 7-21.

que es un obstáculo para el descanso corporal, se seguiría que la acidia es un pecado carnal; aun cuando Gregorio[30] considera la acidia entre los pecados espirituales, como es patente en *Moralia*. Luego la acidia no es un pecado especial.

EN CONTRA

1. Gregorio[31], en sus *Moralia*, asigna la misma a otros pecados. Luego es un pecado especial.

SOLUCIÓN

Si la acidia fuese tristeza[32] absolutamente por cualquier bien espiritual, bajo cualquier aspecto, sería necesariamente una consecuencia de cualquier pecado, y no una clase especial de pecado. Luego a efecto de que la acidia sea considerada un pecado especial, es necesario decir que es tristeza por un bien espiritual bajo un aspecto particular.

Pero no puede decirse que este aspecto especial consista en obstaculizar cualquier bien corporal, pues según esto la acidia no sería un pecado distinto de aquel pecado que versa sobre el bien corporal; porque por una misma razón alguien se deleita en una cosa, y rehúye a lo que es un obstáculo para ésta; así como también en el caso de las cosas naturales, es por su misma fuerza natural que lo pesado se aleja de un lugar superior y tiende a un lugar inferior[33]; y por esto, vemos que así como por la gula alguien se deleita en un alimento, así también por el mismo vicio se entristece ante la abstinencia de alimento. Sin embargo, lo que es impeditivo del bien corporal, es la razón por la cual el bien espiritual entristece, pero no la razón por la que la tristeza por este bien es un pecado especial.

Luego debe considerarse que nada impide a lo que de suyo es considerado un bien especial, ser un fin común a muchos; y según esto la caridad es una virtud especial, porque de un modo primero y principal consiste en el amor al bien divino, pero de un modo secundario, es el amor al bien del prójimo; cuyo bien es el fin de todos o muchos otros bienes. Así, pues, la obra de alguna virtud especial, como la castidad, puede ser susceptible de amarse o disfrutarse de dos modos. *De un modo*, en cuanto que es la obra de tal virtud, y esto está más próximo a la castidad; *de otro modo*, en cuanto que se ordena al bien divino, y esto está más próximo a la caridad.

---

30 San Gregorio, *Moralium libri*, XXXI, c. 45, n. 88 (PL 76, 621C). Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 72, a. 2, sc.

31 San Gregorio, *Moralium libri*, XXXI, c. 45, n. 87 (PL 76, 621A).

32 Cfr. *Bulletin Thomiste*, 1940-1942, n. 40, p. 68.

33 Cfr. Aristóteles, *Physica*, II, 15, 200a 2.

Así, pues, debe decirse que entristecerse por este bien especial, que es un bien interno y divino, hace a la acidia ser un pecado especial, así como amar lo bueno, hace a la caridad ser una virtud especial. Mas este bien divino entristece al hombre debido a que el espíritu es contrario a la carne: pues, como dice el Apóstol en *Gálatas* (5, 17): "La carne desea lo contrario al espíritu"; y por esto cuando el afecto de la carne domina sobre el hombre, evita el bien espiritual como lo contrario a sí; tal como el hombre que tiene corrompido el sentido del gusto, evita los alimentos saludables, y se entristece de ellos, cuando es necesario que los coma. Luego dicha tristeza y desprecio, o tedio por un bien espiritual y divino, constituye la acidia, que es un pecado especial; por lo que para repelerla, advierte el sabio en *Eclesiástico* (6, 26): "Inclina tu hombro y llévala a cuestas [la sabiduría espiritual], y que no te sean molestas sus cadenas".

RESPUESTAS

1. La delectación de un bien espiritual y divino pertenece a una virtud especial que es la caridad, según aquello de *Gálatas* (5, 22): "Los frutos del espíritu son: caridad, gozo y paz".

2. Cualquier pecador se entristece por un bien espiritual, según la razón especial de aquella virtud a la cual se opone su pecado, pero la acidia se entristece según la razón del bien espiritual divino, que es el objeto especial de la caridad.

3. Es patente la respuesta por lo dicho más arriba[34]; pues ser contrario al descanso corporal hace que el bien espiritual cause tristeza, mas no causa la razón especial de pecado.

ARTÍCULO 3

Si la acidia es un pecado mortal[35]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Los hombres perfectos carecen de pecado mortal. Pero la acidia es cierta tristeza que encontramos en los hombres perfectos, de quienes dice el Apóstol

---

[34] En la solución.

[35] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 35, a. 3.

en *2 Corintios* (6, 10) que están: "Como contristados aunque siempre alegres". Luego la acidia no es pecado mortal.

2. Todo pecado mortal es contrario a los preceptos de Dios. Pero la acidia no parece ser contraria a ningún precepto, pues entre los preceptos del diálogo no se contiene ningún precepto sobre la delectación. Luego la acidia no es pecado mortal.

3. Toda vez que la tristeza es sobre un mal presente, como dice Damasceno[36], la acidia, que es cierta tristeza, es necesario que verse sobre algún mal presente, que ciertamente sea bien verdadero pero un mal aparente; y no puede versar sobre un bien verdadero, que es el bien increado; ya porque la presencia de tal bien no produce aburrimiento ni tristeza –pues se dice en *Sabiduría* (8, 16) sobre la sabiduría divina, que "ni la conversación ni la compañía de ella es aburrida"–, ya porque si está presente el bien increado, no puede haber pecado mortal. Luego resta sólo que la acidia sea la tristeza por algún bien creado presente. Mas apartarse de un bien creado no produce pecado mortal; sino sólo apartarse de un bien increado inmutable. Luego la acidia no es pecado mortal.

4. El pecado de obra no es menos grave que el pecado de pensamiento si ambos pertenecen al mismo género[37]. Pero el apartarse de obra de algún bien espiritual creado que conduce hacia Dios, no es pecado mortal: pues no peca mortalmente todo el que no ayuna, o todo el que no ora. Luego asimismo, el apartarse de pensamiento de un bien creado, por medio de la tristeza, no siempre es pecado mortal; y así la acidia no es pecado mortal por su género; puesto que así, siempre sería pecado mortal, como el homicidio y el adulterio.

5. Mas podría decirse que apartarse de obra, de algún bien creado obligatorio, es causa de pecado mortal. Pero en contra, algunas veces las obras no obligatorias son más espirituales; y sin embargo, apartarse de ellas no es pecado mortal a no ser que se vuelvan obligatorias mediante voto. Incluso no comete pecado si alguien no guarda virginidad o pobreza. De igual forma, no toda tristeza por un bien espiritual es pecado mortal.

6. Apartarse de obra de algún bien espiritual, no es pecado mortal a no ser en cuanto el hombre está obligado a dicho bien. Pero incluso si el hombre está obligado a hacer algún bien espiritual, con todo, no está obligado a hacerlo con delectación, pues la delectación producida al obrar es signo de que aquel en quien se presenta un hábito lo ha contraído[38]; y así, a esto no pueden obligarse aquellos que no tienen el hábito de la virtud. Luego la acidia, que versa sobre un bien espiritual que debe hacerse, no es pecado mortal.

---

[36] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 12 (PG 94, 929B; Bt. 119).

[37] Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 42, c. 4, n. 2.

[38] Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 3, 1104b 3-4.

7. Todo pecado mortal es contrario a la vida espiritual. Pero no pertenece necesariamente a la vida espiritual el que alguien opere con delectación, sino basta que opere; de lo contrario, todo el que hace lo que debe, pecaría mortalmente si no se deleitara al hacerlo. Luego la acidia, que es contraria a la delectación espiritual, no es pecado mortal.

8. Aunque por una misma naturaleza todos los hombres estamos inclinados a la concupiscencia, no toda concupiscencia es pecado mortal. Es así que por la misma corrupción, estamos inclinados a descansar y a huir de las labores; lo cual parece pertenecer a la acidia. Luego no toda acidia es pecado mortal.

EN CONTRA

1. Dice el Damasceno[39] que la acidia es cierta tristeza. Pero no es una tristeza por Dios, pues así no sería pecado. Luego es una tristeza por el mundo. Pero la tristeza del mundo causa la muerte, como dice el Apóstol en *2 Corintios* (7, 10). Luego la acidia es pecado mortal.

2. Dice Agustín[40] en *De Genesi ad litteram*, que al decir Jacob a sus hijos: "Haréis bajar mis canas con tristeza al sepulcro"[41], parece haber temido que una fuerte tristeza pudiese afectarle de modo tal que no alcanzara el descanso de los santos, sino el infierno de los pecadores. Pero todo aquello que aparta del descanso de los santos y conduce al infierno de los pecadores, es pecado mortal. Luego la acidia, que es tristeza, es pecado mortal.

3. Sobre aquello de *Salmos* (42, 5): "¿Por qué estás triste, alma mía?", dice la *Glossa* que "con ello se nos enseña que hay que huir de la tristeza del mundo, pues extingue la paciencia, la caridad y la esperanza, y pone en estado de inquietud toda vida buena" [42]. Luego la acidia es pecado mortal: pues decimos del pecado mortal que extingue la caridad y las demás virtudes.

SOLUCIÓN

Por lo dicho más atrás[43], podemos mostrar fácilmente que la acidia como pecado especial es pecado mortal por su género. Pues conlleva cierta tristeza por la repugnancia que siente el afecto humano a un bien espiritual divino; pues tal

---

[39] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 14 (PG 94, 932B; Bt. 121).

[40] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 33, n. 64 (PL 34, 482; CSEL 28-1, 429).

[41] Cfr. *Génesis*, 44, 29.

[42] *Glosa* de Pedro Lombardo a *Salmos*, XLII, 5 (PL 191, 426C-D), tomada de Casiodoro, *Expositio in Psalmos* 42, 5 (PL 70, 309 A-B; CCL 97, 390).

[43] *De malo*, q. 11, a. 2.

repugnancia es abiertamente contraria a la caridad, que inhiere en un bien espiritual y se deleita en el mismo.

Luego toda vez que lo que hace que un pecado sea mortal, es que contraría a la caridad, por la cual vive el alma, se sigue manifiestamente que la acidia es pecado mortal por su género: así como se dice en *1 Juan* (3, 14): "El que no ama, permanece en la muerte".

Y debe considerarse, que así como la envidia, que es la tristeza por el bien del prójimo, es un pecado mortal por su género, en cuanto es contraria a la caridad como amor al prójimo, así también la acidia, que es la tristeza por un bien espiritual divino, es pecado mortal por su género, en cuanto que es contraria a la caridad como amor a Dios. Sin embargo, en todos los pecados que son mortales por su género, se verifica el hecho de que todos los movimientos imperfectos por su género, de tales pecados, no son pecados mortales, es decir, los que se producen sin una deliberación de la razón.

De donde, tales movimientos de acidia son pecados veniales, como se ha dicho más atrás[44] al hablar de los movimientos de la envidia. Pero cuando el afecto carnal, de tal modo prevalece sobre la razón que por una deliberación el hombre se entristece del bien espiritual divino, es manifiesto que dicho movimiento de la voluntad es pecado mortal.

RESPUESTAS

1. En los hombres perfectos puede haber algún movimiento imperfecto de acidia -al menos en la sensualidad- porque nadie es de tal modo perfecto, que en él no permanezca alguna contrariedad entre su carne y su espíritu. Sin embargo, el Apóstol no parece hablar ahí de la tristeza por un bien espiritual, que es la acidia, sino más bien de la tristeza por los males del mundo.

2. La acidia es contraria al precepto de la santificación del sábado, con el cual se nos manda, en cuanto que es un precepto moral, que nuestra alma descanse en Dios.

3. Dios, en cuanto que está presente al alma, no es compatible con Él la tristeza o el pecado mortal; por lo que la acidia no es la tristeza por la presencia de Dios mismo, sino de algún bien que participa de Dios.

4. La acidia no es apartarse mentalmente de cualquier bien espiritual, sino del bien espiritual al cual debe estar unida el alma, que es el bien divino como ya se ha dicho[45].

5. Y por esto es patente la solución al quinto argumento.

---

44 *De malo*, q. 10, a. 2.

45 En la solución.

6. Aquel argumento es procedente tratándose del bien espiritual de algún acto particular de virtud; pues el que el hombre se deleite, no cae bajo un precepto, sino el deleitarse en Dios, así como también el hombre ama a Dios porque de dicho amor se sigue una delectación.

7. La delectación que proviene de la caridad a la cual se opone la acidia, pertenece necesariamente a la vida espiritual, así como también la caridad misma; y por esto la acidia es pecado mortal.

8. Así como la concupiscencia, que está sólo en la sensualidad, la cual proviene de la corrupción de la naturaleza, no es pecado mortal, porque es un movimiento imperfecto, así también una acidia de tal género no es pecado mortal.

ARTÍCULO 4
Si la acidia es vicio capital[46]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Así como la delectación procede del amor, así también la tristeza procede del odio. Pero el odio no es un vicio capital. Luego mucho menos la acidia, que es cierta tristeza.

2. Se dicen vicios capitales los que inclinan hacia los actos de los otros pecados. Pero la acidia no parece ser de este tipo, sino que más bien consiste en un volver inmóvil algo: pues es cierta tristeza agravante, como dice Damasceno[47]. Luego la acidia no es vicio capital.

3. Todo vicio capital tiene hijas. Pero la acidia no parece tener las hijas que le son atribuidas por Gregorio[48] en sus *Moralia*. Pues la *malicia* es común a todos los pecados; mas el *rencor* pertenece al odio, que nace de la ira; por su parte, la *pusilanimidad* y la *desesperanza* pertenecen al irascible, en el cual no radica la acidia, sino más bien en el concupiscible; la *torpeza*, en relación con algún precepto, parece ser lo mismo que la acidia; la *distracción de la mente*

---

46 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 35, a. 4; *In II Sententiarum*, d. 42, q. 2, a. 3.

47 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 14 (PG 94, 932B; Bt. 121).

48 San Gregorio, *Moralium libri*, XXXI, c. 45, n. 88 (PL 76, 621B).

parece ser contraria a la tristeza, que más bien reconcentra el ánimo sobre un objeto en vez de dispersarlo. Luego la acidia no debe considerarse como vicio capital.

EN CONTRA

1. Está la autoridad de Gregorio[49], quien enumera la acidia o tristeza entre los vicios capitales, en sus *Moralia*.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho más atrás[50], vicio capital es aquel del cual proceden otros vicios según la razón de causa final. Y así como los hombres por un determinado placer se ponen a hacer o a evitar muchas cosas, así también en virtud de la tristeza proceden a huir de ellas; pues ambos comportamientos parecen tener la misma naturaleza, como buscar el bien y huir del mal. Luego toda vez que la acidia es cierta tristeza por un bien divino interno, así como la envidia es cierta tristeza por el bien del prójimo, tal como se ha dicho[51]; y así como de la envidia proceden muchos vicios en cuanto el hombre hace muchas cosas desordenadamente para repeler la tristeza que se sigue del bien del prójimo: así también la acidia es un vicio capital.

Pero debido a que ningún hombre existe que pueda durar largo tiempo sin placer y en la tristeza, como dice el Filósofo[52] en la *Ethica*, por esto de la tristeza se siguen dos cosas: una, que el hombre se aparta de aquello que le entristece, y otra, que se dirige a aquellas otras cosas en las que se deleita; y según esto dice el Filósofo[53] en la *Ethica*, que aquellos que no pueden gozar de los placeres espirituales, a lo sumo se dirigen a los placeres corporales; y según esto, de la tristeza que nace de los bienes espirituales, se sigue la *distracción de la mente* sobre aquellas cosas ilícitas en las que el alma carnal se deleita.

Pues bien, al huir de la tristeza se observa un proceso semejante: en un primer momento, el hombre evita los bienes del espíritu, y en un segundo momento persigue los bienes del cuerpo. Ahora, al alejamiento de los bienes espirituales que pueden dar placer pertenece tanto un alejamiento del bien divino esperado, y esto se llama *desesperanza*, como un alejamiento del bien espiritual que debe hacerse: lo que, ciertamente, en cuanto a aquellas cosas de justicia común

---

49 San Gregorio, *Moralium libri*, XXXI, c. 45, n. 87 (PL 76, 621A).

50 *De malo*, q. 8, a. 1.

51 *De malo*, q. 11, a. 3.

52 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VIII, 5, 1157b 15-16; VIII, 6, 1158a 23-24.

53 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, X, 6, 1176b 19-21.

que pertenecen necesariamente a la salvación, constituye la *torpeza* en relación con los preceptos; y en cuanto a las cosas arduas que caen bajo los consejos, constituye la *pusilanimidad*.

Pero además sucede que si alguien se detiene involuntariamente en los bienes espirituales que lo entristecen, *primero* concibe una indignación hacia los prelados o hacia cualesquiera otras personas que se detienen en ellos, y esto es *rencor*; y en *segundo* lugar, concibe indignación y odio contra los bienes espirituales mismos, y esto es propiamente *malicia*.

RESPUESTAS

1. Entre las virtudes del alma, el amor, del cual surge la delectación, se considera la virtud principal, que es la caridad: pues el bien divino y el bien del prójimo es amable de suyo; mas no es odiable de suyo, sino sólo en la medida en que entristece por algún accidente; y por esto los vicios capitales se toman más según la tristeza que según el odio.

2. La acidia vuelve a la persona sujeta a ella, inactiva para las cosas que le causan tristeza, pero la vuelve ágil para lo contrario.

3. La malicia aquí no se toma en cuanto que es común a todo pecado, sino en cuanto que conlleva cierta impugnación de los bienes espirituales. Asimismo, nada impide que el rencor nazca de la ira y de la acidia: ya que una misma cosa puede ser causada por diversas causas, según diversas razones. Mas el que la pusilanimidad y la desesperanza pertenezcan al irascible, no impide que sean causadas por la acidia; pues todas las pasiones del irascible son causadas por las pasiones del concupiscible. Y la torpeza en relación con lo que debe hacerse, no es la tristeza misma, sino efecto de la tristeza. Por lo que, de la acidia surge la tristeza; es como si el corazón fuera oprimido porque la acidia lo coarta; y por esto el corazón que huye de una molestia de este tipo se distrae en otras cosas.

CUESTIÓN 12
LA IRA

Y primero, se investiga si toda ira es mala; o si alguna ira es buena.

Segundo, si la ira puede ser pecado o no.

Tercero, si la ira es pecado mortal.

Cuarto, si la ira es un pecado más leve que el odio y la envidia.

Quinto, si la ira es un vicio capital.

ARTÍCULO 1
Si toda ira es mala o alguna ira es buena[1]

Parece que toda ira es mala.

OBJECIONES

1. Al explicar aquello de *Mateo* (5, 22): "El que se enoja con su hermano", Jerónimo[2] dice que "en algunos manuscritos se añade la expresión 'sin causa'; pero en los demás no aparece, con lo que estaría absolutamente prohibida la ira: y en realidad, si se nos manda orar por quienes nos persiguen está prohibida toda ocasión de ira. Por tanto, debe descartarse la expresión 'sin causa', pues la ira del hombre no produce la justicia de Dios". Luego toda ira es mala y prohibida.

2. Como dice Dionisio[3] en *De divinis nominibus*, la ira es natural al perro, e innatural al hombre. Pero aquello que es contrario a la naturaleza del hombre es

---

[1] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 158, a. 1; *Super Ephesios*, c. 4, lect. 8.

[2] San Jerónimo, *Libri quattuor Commentariorum in Evangelium Matthaei*, I, c. 5, 22 (PL 26, 36 [37 B-C]; CCL 77, 27-28).

[3] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 25 (PG 3, 728B; Dion. 286).

malo y es pecado, como lo afirma el Damasceno[4] en *De fide orthodoxa*. Por tanto toda ira es pecado.

3. El mal del alma humana prescinde de la razón, como ahí mismo dice Dionisio[5]. Pero la ira siempre prescinde de la razón; pues dice el Filósofo[6] en la *Ethica*: "parece que la ira escucha hasta cierto punto a la razón, pero la escucha a medias", es decir, no la escucha perfectamente, como después[7] lo explica. Luego la ira siempre es mala.

4. El Señor, en *Mateo* (7, 3-5), reprende a aquel que tiene una viga en sus ojo, y quiere sacar una paja del ojo de su hermano. Luego con mayor razón debe reprender al que pone una viga en su ojo, para sacar la paja del otro. Pero esto mismo hace todo el que se enoja al corregir a otro. Pues dice Casiano[8] en *De institutione caenobiorum* que "todo movimiento exaltado de iracundia, por el motivo que sea, ciega los ojos del corazón". Luego debe reprenderse a todo el que se enoja para corregir a su hermano; y con mayor razón, si alguien se enoja por cualquier otra causa.

5. La perfección del hombre consiste en imitar a Dios; por lo que se dice en *Mateo* (5, 48): "Sed perfectos como vuestro padre es perfecto". Pero se dice en *Sabiduría* (12, 18), que Dios juzga con tranquilidad. Mas la ira destruye el descanso del alma, como dice Gregorio[9] en sus *Moralia*. Luego toda ira deroga la perfección humana, puesto que nos separa de la semejanza divina.

6. Todo lo que es bueno o indiferente, es útil para el acto de virtud: porque el uso de bienes es un acto virtuoso, como dice Agustín[10] en *De libero arbitrio*. Pero ninguna ira es útil para la virtud, pues dice Casiano[11] en su libro citado: "Cuando el Apóstol dice 'desaparezca toda ira de nosotros', no hace excepción

---

[4] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 30 (PG 94, 976A; Bt. 162).

[5] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 32 (PG 3, 733A; Dion. 309).

[6] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 6, 1149a 25-26, según traducción de Lincoln (Gauthier 282).

[7] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 6, 1149a 25-26.

[8] Casiano, *De institutione caenobiorum*, VIII, c. 6 (PL 49, 333A; CSEL 17, 155). Juan Casiano (c. 365-435), se hizo famoso principalmente por sus monasterios fundados en Marsella, y dirigidos conforme a las reglas de los monasterios de Palestina y Egipto en los que vivió. Se le considera padre de la institución monástica en Francia, e incluso se le venera en algunas iglesias como santo. Sus principales obras son: *De institutis caenobiorum et de octo principalium vitiorum remedium libri XII*; *Collationes summorum Patrum libri XXIV* (de aquí tomó el nombre con que fue conocido en la Baja Edad Media: "el Collator"); *De incarnatione Christi adversus Nestorium libri VII* (PL 49-50).

[9] San Gregorio, *Moralium libri*, V, c. 45, n. 78 (PL 75, 724C; CCL 143, 276).

[10] San Agustín, *De libero arbitrio*, II, c. 19, n. 50 (PL 32, 1268; CCL 29, 271; CSEL 74, 85).

[11] Casiano, *De institutione caenobiorum*, VIII, c. 5 (PL 49, 330 B-332A; CSEL 17, 155).

de aquella ira que es necesaria o útil para nosotros". También Cicerón[12] dice en sus *Disputationes Tusculanae*[13]: "La fortaleza no necesita invocar a la iracundia; para ser perfecta le es suficiente con estar provista de sus propias armas". Luego ninguna ira es buena.

7. Dice Gregorio[14] en sus *Moralia*: "Cuando la ira golpea la tranquilidad del alma, la perturba hasta desgarrarla y dividirla de suerte que el alma deja de estar en armonía consigo misma y pierde la capacidad de mantener su semejanza interior"; y así es patente que la ira daña principalmente al alma: pero malo se dice lo que daña, como dice Agustín[15] en su *Enchiridion*. Luego toda ira es mala.

8. Sobre aquello de *Levítico* (19, 17): "No odies en tu corazón a tu hermano", dice la *Glossa*[16] que "la ira es el deseo desordenado de venganza". Pero buscar la venganza es contra la ley divina; pues ahí mismo se dice más abajo: "No busques la venganza"[17]. Luego la ira siempre es pecado.

9. A las cosas semejantes les corresponde el mismo juicio[18]. Luego las cosas que son nombradas como semejantes, deben ser juzgadas semejantemente. Es así que la ira es nombrada entre los vicios capitales: y cualquiera otro de los vicios capitales siempre es malo y nunca bueno, como es patente al que juzga cada uno de ellos.

10. Los principios, aunque sean pequeños en cantidad, son grandes potencialmente hablando; como dice el Filósofo[19]. Pero los vicios capitales, son ciertos principios de pecados. Luego son grandes en el mal. Luego no tienen mezcla alguna de bien; y así ninguna ira es buena.

11. Aquello que impide el acto más bueno del hombre, es malo. Pues incluso la ira que brota de un celo por la rectitud[20], impide el acto más bueno del hombre, es decir, la contemplación; pues dice Gregorio[21] en sus *Moralia*: "Cuando incluso el esforzarse por alcanzar la rectitud perturba a una persona, se destruye

---

[12] Cfr. *De malo*, q. 9, a. 1.

[13] Cicerón, *Disputationes Tusculanae*, IV, 23.

[14] San Gregorio, *Moralium libri*, V, c. 45, n. 78 (PL 75, 723D; CCL 143, 276).

[15] San Agustín, *Enchiridion ad Laurentium*, c. 12 (PL 40, 237; CCL 46, 54).

[16] *Glosa ordinaria* a *Levítico*, 19, 17.

[17] *Levítico*, 19, 18.

[18] Cfr. Boecio, *De differentiis topicis*, III (PL 64, 1197D); Pedro Hispano, *Summulae logicales*, tr. 5, n. 33 (De Rijk 74).

[19] Aristóteles, *De caelo et mundo*, I, 5, 271b 12.

[20] Cfr. San Gregorio, *Moralium libri*, V, c. 45, n. 82 (PL 75, 726C; CCL 143, 279). Cfr. *De malo*, q. 10, a. 1, ad11.

[21] San Gregorio, *Moralium libri*, V, c. 45, n. 82 (PL 75, 726C; CCL 143, 279).

la contemplación que sólo mediante un corazón tranquilo puede conquistarse". Luego toda ira es mala.

12. Como dice Cicerón[22] en sus *Disputationes Tusculanae*, las pasiones son ciertas enfermedades del alma. Pero toda enfermedad corporal es un mal para el cuerpo. Luego toda pasión del alma, es un mal para ella. Pero la ira es cierta pasión del alma. Luego toda ira es mala.

13. Dice el Filósofo[23] en los *Topica* que es paciente y se controla quien soporta y no se deja arrastrar; en cambio el impasible es manso y moderado. Por eso se considera que ser virtuoso consiste en no padecer; y en cambio toda pasión es contraria a la virtud. Pero que una pasión se oponga a la virtud es malo. Y puesto que toda ira es una pasión, es mala.

14. Todo el que usurpa para sí lo que pertenece a Dios, peca. Pero todo el que se enoja usurpa para sí la venganza que le corresponde únicamente a Dios, según dice *Deuteronomio* (32, 35): "Mía será la venganza y también la retribución". Pues la ira es el deseo de venganza, como dice el Filósofo[24]. Luego todo el que se enoja, peca.

15. Valerio Máximo[25] cuenta de Arquitas de Tarento que cuando su siervo lo ofendió, dijo Arquitas: "Te castigaría gravemente si no estuviese enojado contigo". Luego parece que la ira impide la debida corrección.

16. Si alguna ira es buena, es aquella que surge contra el pecado. Pero ninguna es de tal tipo, porque la ira, siendo una pasión del apetito sensible, no surge sino contra un mal sensible. Luego ninguna ira es buena.

EN CONTRA

1. Dice Crisóstomo[26] en *In Matthaeum*: "El que se enoja sin causa alguna es culpable; pero el que se enoja con causa, no lo es. Pues si no existiese la ira, la

---

22 Cicerón, *Disputationes Tusculanae*, III, 10.

23 Aristóteles, *Topica*, IV, 5, 125b 22-27.

24 Aristóteles, *Rhetorica*, II, 2, 1378b 1-2, según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 46, a. 1.

25 Valerio Máximo, *Facta et dicta memorabilia*, IV, c. 1, extracto 1. Valerio Máximo fue un escritor romano perteneciente a la noble gens Valeria. Llegó a ser cónsul en el año 14 d.C. Su notable obra, que lleva el título completo de *Factorum ac dictorum memorabilium libri IX*, fue publicada por los Santos Padres y Doctores de la Iglesia. El Arquitas de Tarento al que se refiere fue un filósofo pitagórico, amigo de Platón, que con ayuda de los habitantes de Tarento, se le atribuye el haberle salvado la vida al insigne filósofo ateniense, después que éste corría peligro de muerte ante la corte de Dionisio II, tirano de Siracusa, durante su tercero y último viaje de Platón a Sicilia (361 a.C.).

enseñanza no aprovecharía a los descarriados, ni habría juicios para impartir justicia, ni serían combatidos los delitos". Luego alguna ira es buena y necesaria.

2. Los preceptos divinos conducen sólo al bien. Pero a la ira conduce el siguiente precepto divino tomado de *Efesios* (4, 26): "Si os enojáis, no pequéis"; y la *Glossa*[27] lo explica diciendo: "Enojaos contra los que pecan, porque es un movimiento natural del alma comúnmente asociado con la corrección de los descarriados. Por esto dice que hay que enojarse con los pecadores, indicando que tal ira es buena". Luego no toda ira es mala.

3. Dice Gregorio[28] en sus *Moralia*: No piensan correctamente los que creen que debemos enojarnos únicamente con nosotros mismos, y no con el prójimo descarriado. Pues si se nos manda que amemos a nuestro prójimo como a nosotros mismos, resta entonces que debamos enojarnos con sus pecados así como con los nuestros.

4. Dice el Damasceno[29] que en Cristo hubo ira. Pero en él no hubo pecado, como se dice en *1 Pedro* (2, 22). Luego no toda ira es pecado.

5. Todo pecado es reprobable. Pero no todo el que se enoja es reprobable, como dice el Filósofo[30] en la *Ethica*. Luego no toda ira es pecado.

SOLUCIÓN

Acerca de esta cuestión, hubo en cierto tiempo una controversia entre filósofos; pues los estoicos[31] dijeron que toda ira es viciosa; mas los peripatéticos decían que alguna ira es buena.

Luego a fin de determinar lo que es más verdadero en esta materia, debe considerarse que en la ira, así como también en cualquier otra pasión, podemos considerar dos cosas: una formal y otra material.

Lo *formal*, ciertamente, en la ira, es lo que es por parte del alma apetitiva, es decir, que la ira es un apetito de venganza[32]; y lo *material*, lo que pertenece a la

---

26 San Juan Crisóstomo, *Opus imperfectum in Matthaeum* (escrito apócrifo), hom. 11 (PG 56, 690).

27 *Glosa* de Pedro Lombardo a *Efesios*, 4, 26 (PL 192, 206A), tomada de San Ambrosio, *In Ephesios* (escrito apócrifo), 4, 26 (PL 17, 391D [413B]; CSEL 81-3, 106).

28 San Gregorio, *Moralium libri*, V, c. 45, n. 82 (PL 75, 726C; CCL 143, 279).

29 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, III, c. 20 (PG 94, 1081 B-C; Bt. 259-260).

30 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 5, 1105b 33-1106a 1.

31 Así lo afirma San Agustín, *De civitate Dei*, IX, c. 4 (PL 41, 258; CCL 47, 251; CSEL 40-1, 411), según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 158, a. 1; *De veritate*, q. 26, a. 8, ad7.

conmoción corporal, es decir, que la ira es el calor de la sangre cerca del corazón[33].

Así, pues, si se considera la ira según *lo formal* de ella, de este modo puede existir tanto en el apetito sensitivo, como en el apetito intelectivo que es la voluntad, según la cual puede querer tomar venganza; y según esto, es manifiesto que la ira puede ser tanto buena como mala. Pues es manifiesto que cuando alguien quiere la venganza según el debido orden de la justicia, esto pertenece a la virtud; por ejemplo, cuando busca la venganza para corregir un pecado, habiendo conservado el orden del derecho; y esto es enojarse contra el pecado. Mas cuando alguien apetece desordenadamente la venganza, hay pecado: ya porque busca la venganza al margen del orden del derecho, ya porque busca la venganza tendiendo más a la exterminación del pecador, que a la abolición del pecado; y esto es enojarse contra el hermano; y en cuanto a esto, no hubo discordia entre estoicos y peripatéticos; pues los estoicos también aceptaban que algunas veces querer la venganza es virtuoso.

Pero en cuanto a lo segundo, que es *lo material* de la ira, es decir, la conmoción del corazón, versaba toda una controversia; pues la conmoción de ese tipo impide el juicio de la razón, en el cual consiste principalmente el bien de la virtud; y por esto enojarse alguien por cualquier causa, parece ser en detrimento de la virtud, y por eso parece que toda ira es viciosa para los estoicos.

Pero si alguien considera rectamente el asunto, encontrará que los estoicos se han equivocado de tres modos en su consideración. *Primero*, ciertamente, en cuanto al hecho de que no distinguían entre aquello que es lo mejor de suyo, y aquello que es lo mejor para alguien. Pues sucede que algo que es lo mejor de suyo, no es lo mejor para alguien: por ejemplo, filosofar es de suyo mejor que tener dinero, pero para el que le faltan las cosas necesarias le es mejor tener dinero, como se dice en el libro III de los *Topica*[34]; y ser furioso es bueno para el perro[35] según la condición de su naturaleza, pero esto no es bueno para el hombre. Así, pues, debido a que la naturaleza del hombre está compuesta de alma y cuerpo, y de naturaleza intelectiva y sensitiva, pertenece al bien del hombre el que de suyo se someta todo a la virtud, es decir, que actúe de conformidad con su parte intelectiva, su parte sensitiva y su cuerpo; y por eso para la virtud del hombre se requiere que el apetito de la venganza debida no sólo

---

[32] Aristóteles, *Rhetorica*, II, 2, 1378b 1-2 según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 46, a. 1.

[33] Cfr. Aristóteles, *De anima*, I, 2, 403a 31, según una antigua traducción (Alonso 93, 1).

[34] Aristóteles, *Topica*, III, 2, 118a 10-11.

[35] Ejemplo tomado de Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 25 (PG 3, 728B; Dion. 286), como se ha dicho en *De malo*, q. 12, a. 1, ob2.

exista en la parte racional del alma, sino también en la parte sensitiva y en el cuerpo mismo, y que el cuerpo mismo sea movido para servir a la virtud.

En segundo lugar, no consideraron que la ira, y las demás pasiones de este tipo, pueden encontrarse con respecto al juicio de la razón, de dos modos. *De un modo*, antecedentemente, y de este modo, es necesario que siempre, la ira y toda pasión como ésta impida el juicio de la razón, pues el alma puede juzgar sobre la verdad principalmente habiendo cierta tranquilidad en el alma, por lo que dice también el Filósofo[36] que en el descanso, el alma se hace sabia y prudente. *De otro modo*, la ira se puede encontrar con respecto al juicio de la razón, consecuentemente, es decir, una vez que la razón ha determinado y ordenado el tipo de venganza, surge la pasión para ejecutarla; y de este modo, la ira, y las demás pasiones de este tipo, no impiden el juicio de la razón, puesto que ya les precedió éste, sino que más bien ayudan a una ejecución más pronta, y en esto sirven a la virtud; por lo que dice Gregorio[37] en sus *Moralia*: "Debe procurarse con gran cuidado que la ira, considerada un instrumento al servicio de la virtud, no domine al alma, ni se abra paso como señora, sino como una sierva dispuesta a obedecer, que nunca se aparta de la razón a la que sigue, pues sólo se yergue más robusta contra los vicios cuando sirve estando sujeta a la razón".

En tercer lugar, los estoicos se equivocaron en esto de que no consideraban rectamente la ira y las otras pasiones. Pues toda vez que no todos los movimientos apetitivos son pasiones, no consideraron que las pasiones se distinguen de los otros movimientos apetitivos, en que los otros movimientos apetitivos están en la voluntad, mientras que las pasiones están en el apetito sensitivo; porque no distinguen entre ambos apetitos, sino que decían que las pasiones son movimientos apetitivos que quebrantan la disposición regular de la razón: por lo que decían[38] que eran ciertas enfermedades del alma, así como las enfermedades del cuerpo quebrantan la disposición regular de la salud; y según esto, era necesario que toda ira y toda pasión fuese mala.

Pero debido a que según la verdad, se llama ira a cualquier movimiento del apetito sensitivo, y un movimiento de este tipo puede ser ordenado por la razón, y en cuanto que sigue al juicio de la razón sirve a la razón para la ejecución con más prontitud, esto exige que la condición de la naturaleza humana sea que el apetito sensitivo sea movido por la razón. De aquí que es necesario decir, de conformidad con los peripatéticos, que alguna ira es buena y virtuosa.

---

36 Aristóteles, *Physica*, VII, 3, 247b 19-20).

37 San Gregorio, *Moralium libri*, V, c. 45, n. 83 (PL 75, 727 A-B; CCL 143, 280).

38 Los estoicos, a través de Cicerón, *Disputationes Tusculanae*, III, 10.

RESPUESTAS

1. Jerónimo se refiere a la ira por la que alguien se enoja con su hermano, como es patente por las palabras del Señor, las cuales explica; y toda ira de tal género es mala; pero la ira que es contraria al pecado, es buena, como ya se ha dicho[39].

2. La ira que domina a la razón no es natural al hombre, sino que natural es a éste que la ira sirva a la razón.

3. El Filósofo se refiere ahí a la ira del incontinente, la cual no se somete a la razón.

4. La ira, cuando se sigue del juicio de la razón, ciertamente turba de algún modo a la razón, pero ayuda a la prontitud de la ejecución; de donde no suprime el orden de la razón que ya ha sido establecido por el juicio precedente de la razón; por lo que también dice Gregorio[40] en sus *Moralia*, que la ira por vicio ciega los ojos del alma; pero la ira por celo no los ciega, sino sólo los turba.

5. Dios es incorpóreo; de donde, así como sin miembros el cuerpo no opera, así, tampoco sin apetito sensitivo; y sin embargo, pertenece a la virtud del hombre servirse del movimiento del apetito sensitivo, así como también servirse de los instrumentos del cuerpo.

6. La ira anterior al juicio de la razón, no es útil a la virtud, sino nociva; mas la ira posterior al mismo es útil para la ejecución, como ya se ha dicho[41].

7. Aquellas palabras de Gregorio deben entenderse de la ira que se realiza por vicio, de donde él mismo más adelante muestra que hay otra ira laudable y virtuosa.

8. La ira producida por puro deseo de venganza, está prohibida por la ley, mas no aquélla que procede del celo por la justicia.

9. El juicio no debe tomarse de los nombres, sino de la naturaleza de las cosas; de donde no es necesario que a todo lo que es nombrado de modo semejante, le toque el mismo juicio; de lo contrario, se suprimiría la falacia de equivocación[42]. Luego debe saberse que, así como dice el Filósofo[43] en su *Ethica*, los vicios opuestos a la mansedumbre carecen de nombre; y por esto nos servíamos del nombre de la pasión en vez del nombre del vicio capital. Y puesto que la pasión puede ser buena o mala, por eso la ira puede ser buena y mala. Mas al-

---

39 En la solución.

40 San Gregorio, *Moralium libri*, V, c. 45, n. 82 (PL 75, 726 C; CCL 143, 279).

41 En la solución.

42 Cfr. Pedro Hispano, *Summulae logicales*, tr. 7, n. 26 (De Rijk 98).

43 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, IV, 5, 1125b 26-27.

gunos vicios capitales son nombrados con los nombres propios de los vicios; y por eso siempre son malos.

10. Así como dice Dionisio[44] en *De divinis nominibus*, el mal no actúa sino en virtud del bien; y por eso a los vicios capitales no les corresponde ser principios de la razón de mal, sino más bien de la razón de bien, según la cual sus fines son apetecibles y mueven hacia algunos actos. De donde no es necesario que los vicios capitales sean pura y principalmente malos. Y sin embargo, puede decirse que la ira, como vicio capital, nunca es buena.

11. No todo aquello que impide lo mejor es malo; de lo contrario el matrimonio sería malo, porque impide la virginidad. Más aún, aquello que sirve de impedimento a cierto bien en un determinado momento, puede incluso ser lo mejor en ese momento. De donde, aunque la contemplación sea de suyo la mejor de las actividades humanas, en algún caso puede ser mejor otra actividad en la cual colabora la ira.

12. Aquel argumento es procedente para la ira, en cuanto que conlleva un movimiento desordenado, tal como la admitían los estoicos.

13. El Filósofo[45], en ese libro de los *Topica*, aduce como ejemplos ciertas cosas que no son verdaderas según su propia opinión, sino que las aduce como cosas probables según las opiniones de otros; como el que la virtud consiste en no padecer; pues esto era probable según la opinión de los estoicos. Pero en el libro II de la *Ethica*[46], desaprueba las opiniones de aquellos que decían que las virtudes constituyen estados de impasibilidad. Con todo, puede decirse que la virtud consiste en no padecer nada de manera desordenada.

14. Aquel que se enoja por el pecado de su hermano, no busca una venganza personal, sino la venganza de Dios: De hecho el pecado no es otra cosa que una ofensa hacia Dios; y así, aquel que se enoja justamente, no usurpa para sí aquello que pertenece a Dios.

15. Arquitas no había determinado el modo adecuado de castigar la falta cometida por su siervo, y por eso, estando enojado no quería determinar nada para no excederse.

16. En la ira pueden considerarse dos cosas: a saber, la causa de la ira que la razón da a conocer, y esto puede ser pecado; y en segundo lugar, el daño contra el que se dirige el apetito sensitivo, y esto es siempre algo sensible.

---

[44] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 32 (PG 3, 732C; Dion. 305).

[45] Aristóteles, *Topica*, IV, 5, 125b 22-27.

[46] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 5, 1105b, 31-32.

ARTÍCULO 2

Si la ira puede ser o no pecado[47]

Parece que no.

OBJECIONES

1. La ira es cierta pasión. Pero por las pasiones no merecemos ni desmerecemos, ni tampoco somos alabados o vituperados; como es patente por lo que dice el Filósofo[48] en la *Ethica*. Luego la ira no es pecado.

2. Así como el hombre cojo es hombre, así también la naturaleza caída es naturaleza. Pero enojarse pertenece a la naturaleza caída. Luego enojarse es algo conveniente a la naturaleza. Pero nada así es pecado. Luego la ira no es pecado.

3. Aquello que de suyo es ordenable al bien o al mal, no debe juzgarse que es pecado. Pero la ira puede determinarse o al bien o al mal. Luego la ira no es pecado de suyo.

4. Los actos propios de las facultades naturales del alma no son pecados; pues el pecado es contrario a la naturaleza, como dice Damasceno[49]. Pero la ira es acto de una potencia irascible, la cual es cierta facultad natural del alma. Luego la ira no es pecado.

5. Todo pecado es voluntario, como dice Agustín[50]. Pero la ira no es voluntaria, porque como dice el Filósofo[51] en la *Ethica*, el enojado actúa con tristeza, y la tristeza es de esas cosas que nos suceden sin querer, como dice Agustín[52] en *De civitate Dei*. Luego la ira no es pecado.

6. Aquello que no depende de nosotros no es pecado; pues nadie peca en aquello que no puede evitar, como dice Agustín[53]. Pero la ira no depende de nosotros: porque sobre aquello de *Salmos* (4, 5): "Si os enojáis, no pequéis", dice la *Glossa*[54] que los movimientos de ira no dependen de nosotros. Luego la ira no es pecado.

---

[47] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 158, a. 2; *Super Ephesios*, c. 4, lect. 8.

[48] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 5, 1105b, 31-32.

[49] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 30 (PG 94, 976A; Bt. 162).

[50] San Agustín, *De vera religione*, c. 14, n. 27 (PL 34, 133; CCL 32, 204; CSEL 77, 20).

[51] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 6, 1149b 20-21.

[52] San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 6 (PL 41, 409; CCL 48, 421; CSEL 40-2, 11), así como c. 15, n. 2 (PL 41, 424; CCL 48, 438; CSEL 40-2, 36).

[53] San Agustín, *De libero arbitrio*, III, c. 18, n. 50 (PL 32, 1295; CCL 29, 304; CSEL 74, 131).

[54] *Glosa* de Pedro Lombardo a *Salmos* 4, 5 (PL 191, 86 C), tomada de Casiodoro, *Expositio in Psalmos* 4, 5 (PL 70, 49 C; CCL 97, 58).

7. Dice el Filósofo[55] que la ira es el calor de la sangre cerca del corazón. Pero esto no comporta pecado alguno. Luego la ira no es pecado.

8. Dice Jerónimo[56] que enojarse es propio del ser humano, pero no causar ofensas es propio del cristiano. Pero aquello que es propio del ser humano por el hecho de ser humano no es pecado. Luego la ira no es pecado.

9. En todo pecado hay la conversión a un bien mutable[57]. Pero en la ira no hay conversión a un bien mutable, sino más bien hacia el mal, esto es, a causar un perjuicio al prójimo. Luego la ira no es pecado.

EN CONTRA

1. Dice el Apóstol en *Efesios* (4, 31): "Suprimid toda indignación e ira de vosotros"; lo que no diría si la ira no fuese pecado. Luego la ira es pecado.

SOLUCIÓN

La ira conlleva cierto movimiento del apetito; mas no conlleva fuga, sino prosecución: pues es el apetito de conseguir alguna cosa. Y puesto que el objeto conveniente de la prosecución es un bien, y no un mal, por eso se ha dicho más atrás[58] que todos los movimientos apetitivos cuyo objeto es un mal, son malos si pertenecen a la prosecución; así como amar o desear un mal, y gozar de él. Mas la ira conlleva cierto apetito de algún mal, esto es, de un perjuicio, que busca inferir al prójimo; sin embargo, no lo apetece bajo la razón de mal, sino bajo la razón de un bien, que es la justa venganza; pues debido a esto el que se enoja busca dañar a otro, a fin de vengar alguna ofensa sufrida por aquél. Mas los movimientos apetitivos son juzgados según lo formal del objeto más que según lo material del mismo[59], por lo que la ira es más la prosecución de un bien, que la prosecución de un mal, pues lo que busca materialmente es un mal, pero formalmente un bien.

Y aunque toda prosecución del mal sea mala, no toda prosecución del bien es buena, sino que es necesario considerar si dicho bien es un bien verdadero y absoluto, o más bien es un bien aparente y relativo. Pues la prosecución de un bien que es verdadero y absoluto, es buena; así como el amor o el deseo de sabiduría, y el gozo de la misma; pero la prosecución de aquello que es un bien

---

[55] Aristóteles, *De anima*, I, 2, 403a 31, según una antigua traducción (Alonso 93, 1).

[56] San Agustín, *Epistola 12* (PL 22, 346; CSEL 54, 42).

[57] Cfr. San Agustín, *De libero arbitrio*, I, c. 6, n. 35 (PL 32, 1240; CCL 29, 235; CSEL 74, 35); III, c. 1, n. 1 (PL 32, 1269; CCL 29, 274; CSEL 74, 89).

[58] *De malo*, q. 10, a. 1.

[59] Cfr. *De malo*, q. 12, a. 1, sol.

aparente y relativo, mas un mal absoluto y real, es mala; como es patente en la gula y la lujuria, en las que se reprueba el deseo de un bien aparente y no verdadero.

Así, pues, tratándose de nuestro propósito debe decirse que si la ira es un apetito de venganza, si es verdaderamente justa entonces la ira será buena y virtuosa, y se llama *ira por celo*[60]. Mas si es justa sólo aparentemente, mas no verdaderamente justa, entonces la ira será pecado, y Gregorio[61] en sus *Moralia* la llama *ira por vicio*.

Mas la venganza deseada de tal modo que aparentemente es justa porque la razón dicta que debe ser vengada la ofensa recibida, no es justa verdadera y absolutamente, porque con ella no se conserva el debido orden de la justicia: quizás porque alguien busca una mayor venganza que la que debe; porque busca vengarse por su autoridad, cuando no le es permitido hacerlo; o porque busca una venganza por un fin indebido; y por eso dice el Filósofo[62] en la *Ethica*, que el irritado comienza, ciertamente, a escuchar a la razón, es decir, en la medida en que juzga que debe vengar la ofensa que sufrió; pero no la escucha perfectamente, pues no atiende a ella de modo que siga el recto orden de la venganza de conformidad con lo que dicta la razón; por lo que compara la ira a aquellos servidores que se apresuran a ejecutar una orden, antes de escuchar todo lo que tiene que decírseles, y por eso fracasan.

RESPUESTAS

1. Las pasiones, ni se dicen laudables, ni vituperables, porque de suyo no comportan algo conveniente o repugnante a la razón. Pero si a la pasión se añade algo por lo cual convenga a la razón, dicha pasión será laudable; y si se añade a ella algo por lo que no sea acorde con la razón, dicha pasión será vituperable; y de este modo, la ira se considera pecado en cuanto no escucha perfectamente a la razón, como se ha dicho[63]; y sin embargo la ira se dice que es pecado, no sólo en la medida en que es una pasión, es decir, un movimiento del apetito sensitivo, sino también en la medida en que designa un acto del apetito intelectivo, que es la voluntad, como se ha dicho[64].

2. Al hombre cojo puede convenirle algo en cuanto hombre, y ello le conviene al hombre por sí mismo, mas al cojo por accidente. Puede también convenirle algo en cuanto cojo, lo cual se encuentra accidentalmente con respecto al

---

[60] Cfr. *De malo*, q. 10, a. 1, ad11.

[61] San Gregorio, *Moralium libri*, V, c. 45, n. 82 (PL 75, 726 C; CCL 143, 279).

[62] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 6, 1149a 25-28.

[63] En la solución.

[64] *De malo*, q. 12, a. 1.

hombre. Y de manera semejante, la ira conviene a la naturaleza caída, en cuanto la naturaleza es caída: pues por esto sucede que el movimiento de la ira se aparta del orden de la razón.

3. Así como se ha dicho más atrás[65], el vicio opuesto a la mansedumbre carece de nombre porque el nombre de la pasión que de suyo es indiferente, se toma por el nombre del vicio; y de este modo decimos que la ira es pecado. Mas de este modo no se encuentra sino con respecto al mal.

4. Y de modo semejante debe responderse al cuarto argumento; pues de este modo, la ira designa al acto de la potencia natural, según que es cierta pasión que se encuentra indiferentemente con respecto al bien y al mal.

5. El que se enoja actúa con la tristeza que se sigue de la ofensa recibida. De donde, de esto no puede considerarse que la ira sea involuntaria, sino que algo involuntario es causa de la ira; pues nunca se enojaría alguien, a no ser que hiciera para sí algo contra su voluntad.

6. Dicha *Glossa* habla de la ira desordenada, en cuanto que está en la sensualidad, que antecede a la plena deliberación de la razón. Mas tales movimientos de sensualidad dependen ciertamente de nosotros en ciertos casos, porque podemos impedir tales movimientos aplicando nuestros pensamientos a otras cosas, a pesar de que no podemos impedir que surja algún movimiento desordenado.

7. Aquella definición de ira se da en cuanto a lo material de la misma; pues pertenece a la transmutación corporal el calor de la sangre cerca del corazón; pero dicha conmoción corporal se sigue del movimiento apetitivo, que es lo formal de la ira, y en lo cual consiste la razón de pecado.

8. Algunas veces se toma la palabra "humano" para designar a la debilidad humana, así como en *1 Corintios* (3, 3): "Si aún hay entre vosotros envidia y discordias, ¿no prueba esto que aún sois carnales y vivís según lo humano?", y de este modo enojarse desordenadamente se dice que es propio del hombre, porque pertenece a la debilidad humana.

9. El objeto de la ira es el mal bajo la razón de algún bien; y así conlleva una conversión a algún bien.

---

[65] *De malo*, q. 12, a. 1.

ARTÍCULO 3
Si la ira es pecado mortal[66]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Sobre aquello de *Efesios* (4, 26): "No se ponga el sol sobre vuestra iracundia", dice la *Glossa*[67] que Cristo nunca mora donde hay ira. Pero sólo el pecado mortal es incompatible con Cristo morando en nuestra alma. Luego la ira es pecado mortal.

2. Dice el Señor en *Mateo* (5, 21-22): "Habéis oído que se dijo a los antiguos: 'no matarás, y el que matare será reo de juicio'. Mas yo os digo que todo el que se irrita contra su hermano será reo de juicio". Por esto es claro que la ira merece en el Nuevo Testamento la misma pena que la que mereció el homicidio en el Antiguo Testamento. Pero el homicidio siempre fue pecado mortal en el Antiguo Testamento. Luego la ira en el Nuevo Testamento es pecado mortal.

3. Todo lo que merece condenación eterna es pecado mortal. Pero la ira merece condenación eterna. Pues ahí mismo dice la *Glossa*[68] que estas tres cosas; a saber, juicio, concilio y gehena, representan las diversas mansiones de la condenación eterna, según el modo singular de pecar. Luego la ira es pecado mortal.

4. Dice Gregorio[69] en sus *Moralia*: "Debido a la ira, se abandona la justicia, se rompe la paz, se pierde el resplandor del Espíritu Santo". Pero estas cosas no se producen sino por el pecado mortal. Luego la ira es pecado mortal.

5. Todo deseo reservado sólo a Cristo es pecado mortal. Pero así como dice Agustín[70] en *De civitate Dei*, la ira es el deseo de venganza. Ahora bien, sólo a Cristo corresponde la venganza, según aquello de *Deuteronomio* (32, 35): "Mía será la venganza y la retribución", texto que en otras palabras quiere decir: "Sólo a mi pertenece el castigo". Luego la ira es pecado mortal.

---

[66] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 158, a. 3.

[67] *Glosa* de Pedro Lombardo a *Efesios*, 4, 26 (PL 192, 206 C).

[68] *Glosa ordinaria* a *Mateo*, 5, 22, tomada de San Agustín, *De sermo Domini*, I, c. 9, n. 24 (PL 34, 1241; CCL 35, 25).

[69] San Gregorio, *Moralium libri*, V, c. 45, n. 78 (PL 75, 724 A-C; CCL 143, 276).

[70] San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 15, n. 2 (PL 41, 424; CCL 48, 438; CSEL 40-2, 37).

6. Aquello que aumenta el crimen, parece ser un crimen, es decir, un pecado mortal. Pero la ira aumenta el crimen, como dice la *Glossa*[71] a aquello de *Proverbios* (29, 22): “El iracundo provoca riñas”. Luego la ira es pecado mortal.

7. Nada corrompe al intelecto a no ser un pecado superior: porque también al sentido lo corrompen las cosas sensibles superiores[72]. Pero la ira corrompe al intelecto: pues dice Gregorio[73] en sus *Moralia*, que la ira ciega los ojos de la razón. Luego la ira es un pecado superior, y un pecado de esta clase es mortal.

8. Aquello que es contrario a la razón parece ser pecado mortal. Pero la ira desordenada es contraria al juicio de la razón, como es patente por lo dicho más atrás[74]. Luego la ira es pecado mortal.

9. Aquello que es contrario a la naturaleza del hombre es pecado mortal[75]. Pero la ira es así; pues el hombre es un animal manso por naturaleza[76]. Mas la ira es contraria a la mansedumbre. Luego la ira es pecado mortal.

10. Todo lo que es contrario al acto de caridad es pecado mortal. Pero la ira es contraria al acto de caridad, la cual desea el bien del prójimo; mas la ira desea el perjuicio del prójimo. Luego la ira es pecado mortal.

11. Se dice pecado mortal al que mata espiritualmente. Pero en *Job* (5, 2) se dice que la iracundia mata al varón insensato. Luego la ira es pecado mortal.

EN CONTRA

1. Sobre aquello de *Salmos* (4, 5): “Si os enojáis, no pequéis”, dice la *Glossa*[77]: “la ira que no produce efectos es venial”. Pero aquellas cosas que según su género son pecados mortales, incluso antes de que produzcan efectos, nunca son veniales según el solo consentimiento. Luego la ira, por su género, no es pecado mortal.

2. El pecado de obra no es menos grave que el pecado de pensamiento[78]. Pero la acción de enojarse no siempre es pecado mortal, como cuando alguien provoca mediante su ira daños mínimos a otro, golpeándolo levemente, rega-

---

[71] *Glosa ordinaria* a *Proverbios*, 29, 32.

[72] Cfr. Aristóteles, *De anima*, II, 24, 429a 28-32.

[73] San Gregorio, *Moralium libri*, V, c. 45, n. 82 (PL 75, 726 C; CCL 143, 279).

[74] *De malo*, q. 12, a. 1.

[75] Cfr. San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 30 (PG 94, 976 A; Bt. 162).

[76] Cfr. Aristóteles, *Topica*, V, 1, 128b 17; V, 2, 130a 27-28; V, 3, 132a 7.

[77] *Glosa* de Pedro Lombardo a *Salmos* IV, 5 (PL 191, 86 C), tomada de Casiodoro, *Expositio in Psalmos*, IV, 5 (PL 70, 49 C; CCL 97, 58).

[78] Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 42, c. 4, n. 2.

ñándolo, o haciéndole algo de este tipo. Luego tampoco la ira, por su género, es pecado mortal.

3. Dice Agustín[79] en *De civitate Dei*, que en la doctrina cristiana no se considera si alguien se enoja, sino más bien de dónde es que un alma piadosa se enoja. Pero ningún pecado moral puede coexistir con la piedad. Luego la ira no es pecado mortal.

4. Existe cierta ira que es virtuosa, como se ha dicho más atrás[80]; y otra ira que es pecado mortal. Luego también existe una ira media, que es pecado venial.

5. Ningún pecado mortal puede coexistir con el Espíritu Santo. Pero la ira puede coexistir con el Espíritu Santo: pues se lee en *2 Reyes* (2, 15), que el Espíritu de Elías reposó sobre Eliseo, y sin embargo, después[81] maldijo a unos muchachos; y "saliendo del bosque dos osos, destrozaron a cuarenta y dos muchachos", lo cual parece pertenecer principalmente a la ira. Luego la ira no es pecado mortal.

6. En el Nuevo Testamento no se permite ningún pecado mortal. Pero la ira está permitida, como está claro en la *Glossa*[82] a *Efesios* (4, 26), sobre aquello de: "Si os enojáis, no pequéis". Luego la ira no es pecado mortal.

7. Según afirma el Filósofo[83] en la *Ethica*, la concupiscencia es más mala que la ira. Pero la concupiscencia no siempre es pecado mortal. Luego tampoco la ira.

8. Pecado mortal no es algún movimiento apetitivo anterior a la completa deliberación de la razón. Pero la ira siempre es anterior a la completa deliberación de la razón: puesto que nunca escucha perfectamente a la razón, como se dice en el libro VII de la *Ethica*[84]. Luego la ira nunca es pecado mortal.

SOLUCIÓN

Toda vez que los actos morales toman su especie de sus objetos, deben ser analizados con base en sus objetos, es decir, si son buenos o malos por su género; y si son malos, si son pecados mortales o veniales. Mas se ha dicho[85] que el

---

[79] San Agustín, *De civitate Dei*, IX, c. 5 (PL 41, 260; CCL 47, 254; CSEL 40-1, 415).

[80] *De malo*, q. 12, a. 1.

[81] *2 Reyes*, 2, 24.

[82] *Glosa* de Pedro Lombardo a *Efesios*, 4, 26 (PL 192, 206 A), tomada de San Ambrosio, *In Ephesios* (escrito apócrifo) IV, 26 (PL 17, 391 D -413 B-; CSEL 81-3, 106).

[83] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 6, 1149b 23-25.

[84] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 6, 1149a 25-26.

[85] *De malo*, q. 12, a. 2.

objeto de la ira, en cuanto pecado, es la venganza injusta, que no es otra cosa que el daño producido al prójimo en contra de un deber de justicia; y esto, por su razón, comporta pecado mortal. En efecto, puesto que el deber de justicia cae bajo un precepto[86], todo lo que es contrario a la razón del deber de justicia, es contrario a un precepto; por lo que es pecado mortal. De donde, la ira por vicio[87], es pecado mortal por su género, porque no es otra cosa que la voluntad de dañar al prójimo injustamente, a causa de alguna ofensa recibida anteriormente.

Pero tratándose de otros pecados, como ya se ha dicho[88], sucede que un pecado que por su género es mortal, debido a la imperfección del acto es venial. Y se ha dicho más arriba[89], que el acto humano puede ser imperfecto de dos modos. *De un modo*, por parte del agente, y así, imperfecto es el acto humano que pertenece a la sola sensualidad, anterior al juicio de la razón, que es el principio activo propio del hombre; y según esto, el movimiento de la sensualidad hacia cualquier pecado mortal, incluso para perpetrar adulterio y homicidio, es pecado venial. *De otro modo*, se dice acto imperfecto por parte del objeto, al que por su pequeñez se tiene casi como nada. Pues la razón considera casi como nada a lo que es muy pequeño, como dice el Filósofo[90] en la *Politica*; y según esto, aunque tomar una cosa ajena sea pecado mortal por su género, tomar algo pequeño, que casi no vale nada o es de poca importancia, no es pecado mortal; como si alguien tomara un pequeño racimo de uvas del viñedo de otro.

Y en el género del pecado de la ira, puede encontrarse algún pecado venial por ambos modos. *De un modo*, porque un movimiento repentino de ira al que la razón no consiente, también es pecado venial; *de otro modo*, por la pequeñez del daño: como cuando alguien que se enoja contra algún niño, quiere tirarle un poco de los cabellos o de las orejas, o hacerle alguna otra cosa leve como escarmiento. Pero cuando alguien apetece vengarse sin conservar la justicia, infiriendo algún daño grave, con el consentimiento de la razón deliberada, tal ira siempre es pecado mortal.

Y puesto que cierta ira es pecado mortal, y hay otra ira que es sólo pecado venial, debemos responderse a ambos grupos de argumentos.

---

[86] Cfr. *Éxodo*, 20, 15.

[87] Cfr. San Gregorio, *Moralium libri*, V, c. 45, n. 82 (PL 75, 726 C; CCL 143, 279).

[88] *De malo*, q. 10, a. 2; q. 11, a. 3.

[89] *De malo*, q. 10, a. 2.

[90] Más bien, *Rhetorica*, II, 2, 1378b 12-13, según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 46, a. 3.

RESPUESTAS

1. Dicha *Glossa* se refiere a la ira por vicio, cuando el movimiento de ira es perfecto, tanto de parte del agente, como de parte del objeto; pues así siempre es pecado mortal, como se ha dicho[91].

2-4. Y de modo semejante debe responderse al segundo, tercero y cuarto argumento.

5. Sobre la venganza, Dios se reserva exclusivamente para sí mismo, parte de la retribución. Pues tratándose de delitos públicos, Él ha confiado la aplicación de castigos a quienes legalmente constituidos tienen algún poder, tal como en *Romanos* (13, 4), se dice de quienes legítimamente poseen el poder que son "vengadores de la ira Dios sobre los malhechores". Pero tratándose de los delitos ocultos, Dios se ha reservado exclusivamente para sí mismo el juicio y la retribución por tales faltas, tal como se dice en *1 Corintios* (4, 5): "No juzguéis antes de tiempo". Además, Dios se ha reservado exclusivamente para sí mismo ser vengado por propia causa, puesto que los seres humanos deben ser vengados debido a la falta moral cometida en contra de ellos, la cual es una ofensa contra Dios[92], y no por propia causa. Por consiguiente, cuando alguien busca la venganza por propia causa o al margen de lo que ha determinado la autoridad legalmente constituida, usurpa para sí lo que pertenece a Dios, y así uno peca mortalmente a menos que el acto sea imperfecto, como ya se dijo en otro lugar[93].

6. El aumento del crimen no sólo se produce al añadir un crimen a otro crimen, sino también ocasionalmente; y de este modo, la ira como pecado venial, puede aumentar el crimen.

7. El intelecto o la razón puede corromper algo de dos modos. *De un modo,* por sí mismo y directo por alguna contrariedad, y de este modo, sólo el pecado mortal corrompe el juicio de la razón. *De otro modo*, por accidente e indirecto, en cuanto que es impedido el uso de la razón por alguna mutación corporal: y de este modo, también la ira como pecado venial, puede impedir el uso de razón; pero no se dice propiamente que la ciegue, a no ser cuando lleva a la razón a consentir el pecado.

---

91 En la solución.

92 "Algunas veces, las ofensas que sufre alguien, repercuten sobre Dios y la Iglesia: y en ese caso, alguien debe vengar las propias ofensas. Como sucedió con Elías, quien hizo descender fuego sobre aquellos que iban a capturarlo, tal como se lee en *2 Reyes*, 1, 9. Y de modo semejante, Eliseo maldijo a aquellos muchachos que se reían de él, como se dice en *2 Reyes*, 2, 23. Y el Papa Silvestre excomulgó a aquellos que lo mandaron al exilio, según se lee en Graciano, *Decretum*, p. 2, causa XXIII, q. 4, canon 30 Guilisarius": Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 108, a. 1, ad4.

93 Véase *De malo*, q. 12, a. 2.

8. La razón dirige todas las cosas desde el fin. Luego aquello que excluye el fin debido, es directamente contrario a la razón; y esto no sucede sino por el pecado mortal. Mas si hubiese un desorden en relación con los medios, sin excluir el fin, ello no es propiamente contrario a la razón, sino al margen de ella; y es pecado venial.

9. La ira es contra la naturaleza de los hombres, que son animales racionales, cuando es contraria a la razón: y una ira así pertenece sólo a la ira que es pecado mortal.

10. La caridad quiere el bien del prójimo bajo la razón de bien, y por eso el odio es propiamente contrario a la caridad. Mas la ira apetece el mal del prójimo, no en cuanto mal, sino bajo la razón de la justa venganza, como se ha dicho[94]: y por eso, por parte del objeto, que no es justo verdaderamente sino aparentemente, es contraria a la justicia; pero por parte de la pasión es contraria a la mansedumbre, que es el justo medio en la ira.

11. Dicha autoridad debe entenderse, tratándose de un movimiento perfecto de ira por vicio.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

1. Dicha *Glossa* se refiere a la ira que hay en la sola sensualidad, la cual se dice que conduce a su efecto, no sólo con una obra exterior, sino también mediante un consentimiento exterior, el cual se considera por un hecho ante Dios.

2. Aquel argumento es procedente tratándose de la ira por celo, la cual es imperfecta por parte del objeto.

3. El alma piadosa se irrita ante la ira por celo, la cual es virtuosa, como se ha dicho más atrás[95].

4. Entre la venganza justa e injusta no hay medio; y por eso tampoco entre la ira virtuosa y la ira que es pecado mortal, a no ser quizás la ira imperfecta, que es venial.

5. Eliseo no maldijo a los muchachos con una ira viciosa, como la que tiene lugar por causa de la venganza con odio, sino por un celo de justicia divina.

6. El Apóstol permite el movimiento de la ira imperfecta, la cual radica en la pura sensualidad.

7. Si aquella concupiscencia fuese perfecta –que por su género es pecado mortal– la misma también es pecado mortal; pero si fuese imperfecta es pecado venial, tal como se ha dicho[96] también de la ira.

---

[94] *De malo*, q. 12, a. 2.

[95] *De malo*, q. 12, a. 1.

[96] En la solución.

8. La ira no escucha perfectamente a la razón que la disuade; pero algunas veces escucha perfectamente a la razón que la consiente.

ARTÍCULO 4

Si la ira es un pecado más leve que el odio, la envidia y otros de este tipo[97]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Porque como dice Agustín[98] en su *Enchiridion*, se dice malo a lo que daña. Luego cuanto mayor sea el daño que ocasiona algún pecado, tanto más grave es. Pero la ira ocasiona al hombre mayor daño que la envidia; pues dice Hugo de San Víctor[99] en su libro *De quinque septenariis*, que "la soberbia aparta a los hombres de Dios, la envidia los aparta del prójimo, y la ira los aparta de sí mismos". Luego la envidia no es un pecado más grave que la ira.

2. El efecto se asemeja a su causa. Pero el efecto de la envidia es la ira, como dice Hugo[100]. Luego la ira no es menos pecado que la envidia.

3. Asimismo, no parece ser un pecado menor que el odio: puesto que la gravedad de los pecados se considera según el efecto. Pero uno mismo es el efecto del odio y de la ira, a saber, el daño al prójimo. Luego el odio no es un pecado más grave que la ira.

4. Asimismo, parece que es un pecado más grave que la concupiscencia de la carne. Pues según el Filósofo[101] en los *Topica*: si el sumo bien de algo supera al sumo bien de otra cosa, aquélla supera a ésta. Pero el sumo pecado en el género de la ira, es decir, el homicidio, supera en gravedad a cualquier pecado en el género de la concupiscencia de la carne. Luego la ira es de suyo un pecado más grave que la concupiscencia de la carne.

5. Cuanto más grave es algún pecado, tanta mayor penitencia presenta. Pero mayor es la penitencia que acompaña a la ira, que la que acompaña a la concu-

---

97 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 46, a. 6; II-II, q. 158, a. 4.

98 San Agustín, *Enchiridion ad Laurentium*, c. 12 (PL 40, 237; CCL 46, 54).

99 Hugo de san Víctor, *De quinque septenariis*, c. 2 (PL 175, 406 B-C).

100 Hugo de san Víctor, *De quinque septenariis*, c. 2 (PL 175, 407 A).

101 Aristóteles, *Topica*, III, 2, 117b 33-39.

piscencia de la carne: porque, como dice el Filósofo[102] en la *Ethica*, el que se enoja peca con tristeza; mas el concupiscente peca sin tristeza. Luego la ira es un pecado más grave que la concupiscencia.

6. Se dice en *Ezequiel* (16, 44): "Como la madre, así es la hija". Pero la blasfemia, que es hija de la ira según Gregorio[103] es un pecado más grave que todos los demás vicios.

EN CONTRA

1. Agustín[104] en su *Regula ad servos Dei* compara la ira con la paja, y el odio con la viga.

SOLUCIÓN

Ahí donde se encuentra alguna coincidencia, debe buscarse una diferencia. Mas el pecado de ira coincide por su objeto con tres pecados. Pues el objeto de la ira, como se ha dicho[105], es un mal que debe producirse bajo la razón de algún bien. Luego por parte del mal, coincide con el *odio* en que apetece el mal de alguno, y con la *envidia* en que se duele del bien; pero por parte del bien deseado coincide con la *concupiscencia* en que también es un apetito desordenado de bien.

Pero absolutamente hablando, la ira se aparta, por su gravedad, de los tres vicios anteriores. Pues el odio busca el mal del prójimo bajo la razón de mal, y la envidia es contraria al bien del prójimo bajo la razón de bien; mas la ira no busca el mal del prójimo ni impide su bien a no ser bajo la razón de un bien que es la justa venganza; y así aquello que hace que el odio y la envidia tiendan por accidente hacia el mal o a impedir el bien, es lo que hace que la ira tienda a un bien, y accidentalmente a un mal. Mas siempre lo que es por sí mismo es mejor que aquello que es accidental[106]: y por eso la envidia y el odio exceden en malicia al pecado de ira. De manera semejante, el pecado de concupiscencia tiende a un bien que es deleitable según el sentido: mas la ira tiende desordenadamente a un bien que es aparentemente justo según la razón. Y por esto, siendo el bien de la razón mejor que el bien de sentido, el movimiento de ira está más próximo a la virtud que el movimiento de concupiscencia; y por eso, hablando absoluta-

---

[102] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 6, 1149b 20-21.

[103] San Gregorio, *Moralium libri*, XXXI, c. 45, n. 88 (PL 76, 621 B).

[104] San Agustín, *Regula ad servos Dei*, n. 10 (PL 32, 1384).

[105] *De malo*, q. 12, a. 2.

[106] Cfr. Aristóteles, *Physica*, II, 10, 198a 7.

mente es menor pecado que éste. Por lo que el Filósofo[107], en su *Ethica*, dice que es más injusta la incontinencia por deseo, que la incontinencia por ira.

Y esta comparación ciertamente se realiza según el mismo género de los pecados; pues nada impide que según algunas circunstancias que sobrevienen, la ira sea más grave que los demás.

RESPUESTAS

1. La envidia aparta al hombre del prójimo por cierta contrariedad con el mismo; mas de este modo, la ira no aparta al hombre de sí mismo, sino indirectamente, en cuanto que por una conmoción corporal de la ira es impedido el uso de razón; conmoción por la que el hombre no es dueño de sí mismo.

2. La ira, según el Filósofo[108], es causada por la tristeza: y así, toda vez que la envidia es cierta tristeza, sucede que la ira es causada por la envidia. Sin embargo, no es necesario que la ira sea igual a la envidia, puesto que no siempre el efecto se adecua a su causa, aunque tenga alguna semejanza con ella.

3. Tanto la ira como el odio tienden a inferir un daño al prójimo pero de diverso modo. Esta diferencia puede ser precisamente considerada bajo múltiples puntos de vista, como dice el Filósofo[109] en la *Rhetorica*. *Primero*, ciertamente, porque la ira no tiende al daño sino bajo la razón de la justa venganza, de donde no busca dañar sino a aquellos a quienes nos han dañado o a los nuestros, con objeto de que se produzca cierta retribución; en cambio, el odio puede tenerse hacia extraños que nunca nos han dañado, por el solo hecho de que la disposición de ellos es contraria a la nuestra. *Segundo*, porque la ira siempre se dirige hacia algunas personas singulares, puesto que es causada por algunos actos ofensivos, y los actos pertenecen a los singulares[110]; en cambio, el odio puede tenerse hacia algo general, así como el hombre puede tener odio a todo el género de los ladrones[111]. *Tercero*, porque el irritado no busca el daño al prójimo, sino en la medida en que le parece que mediante la venganza logrará obtener justicia, alcanzado lo cual, se aquieta la ira; pero el odio por cualquier mal, no es saciado, pues busca el mal del prójimo por sí mismo. *Cuarto*, porque el irritado tiende a enojarse de modo que aquél a quien infiere el daño, sienta que a éste le sucede por la ofensa causada a aquél; en cambio al que odia no le intere-

---

107 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 6, 1149b 23-25.

108 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 6, 1149b 20-21.

109 Aristóteles, *Rhetorica*, II, 4, 1381b 37 ss.

110 Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, I, 1, 981a 16-17, según Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, V, lect. 3.

111 Aristóteles, *Rhetorica*, II, 4, 1382a 6-7, según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 80, a. 2, ad2.

sa que el mal se produzca injustamente. También por estas razones es manifiesto que el odio es un pecado más grave que la ira.

4. Aquel argumento procedería si el homicidio fuese una especie de la ira; mas no es especie de la ira, sino efecto de ella. Mas algunas veces sucede que de un mal menor se sigue un mal mayor.

5. La concupiscencia tiene aún mayor penitencia que la ira, porque la ira es más racional. Mas la tristeza que acompaña a la ira, no concierne a su penitencia, porque no concierne al acto de la ira, sino a la causa que provoca la ira, es decir, a la ofensa sufrida.

6. Puesto que el mal nada causa a no ser por virtud de un bien, la progresión de los pecados se produce por aquello que tiene más especie de bien; y por eso la mayoría de las veces, el hombre es conducido desde los menores pecados hacia los mayores. De donde, no es necesario que la ira sea tan grave como la blasfemia.

ARTÍCULO 5

Si la ira es un vicio capital[112]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Una cabeza no tiene otra cabeza. Pero la ira tiene otra cabeza, pues es causada por la tristeza, como dice incluso el Filósofo[113]. Luego la ira no es vicio capital.

2. Todo vicio capital es un pecado especial. Pero la ira parece ser un pecado general; porque no es contraria a una virtud sola, sino a muchas; pues es contraria a la caridad, a la justicia y a la mansedumbre. Luego la ira no es vicio capital.

3. A unos vicios capitales se oponen otros vicios, así como a la soberbia se opone la pusilanimidad, y a la acidia se opone la vana alegría. Pero a la ira no se opone otro vicio. Luego no es vicio capital.

---

[112] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 84, a. 4; II-II, q. 158, a. 6.

[113] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 6, 1149b 20-21.

EN CONTRA

1. Sobre *Proverbios* (29, 22): "El hombre iracundo provoca riñas", dice la *Glossa*[114]: "La puerta de todos los vicios es la iracundia. Si está cerrada, las virtudes concederán paz interior; si está abierta, el espíritu estará armado para cometer cualquier clase de villanía".

SOLUCIÓN

Como se ha dicho más atrás[115], debe decirse que vicio capital es aquel del que surgen otros vicios, según la razón de causa final. Mas sucede que, en muchas ocasiones, muchas de las cosas que se hacen desordenadamente, se ordenan al fin de la iracundia, es decir, tienen por objeto tomar venganza; y una vez hechas desordenadamente son ciertos pecados; y por eso, la ira es un vicio capital, y Gregorio[116] considera que tiene seis hijas, que son: la riña, la hinchazón del espíritu, el insulto, el clamor, la indignación y la blasfemia.

Y la razón de esto es que la ira puede ser considerada de tres modos: *de un modo*, en cuanto que está en el pensamiento; *de otro modo*, en cuanto que está en la boca; y *de un tercer modo*, en la obra.

Ahora bien, cuando está *en el pensamiento*, ciertamente surge de ella un vicio que tiene su causa en la ofensa producida: pues el daño producido no mueve a ira a no ser en cuanto es considerado bajo la razón de injusto: pues de este modo corresponde a él una venganza. Y cuanto más dependiente es una persona o está más sometida a otra, tanto más injusto es que se le produzca un daño; y por eso el irritado que considera que se le ha producido un daño, magnifica en su alma la injusticia, y por esto procede a vengar la indignidad de la persona que produjo el daño, y esto es propiamente la *indignación*. Mas hay otro vicio que es causado por la ira que existe en el pensamiento, por parte de aquel que tiende a enojarse.

Pues el enojado reflexiona sobre diversas vías y modos por los cuales puede vengarse, y por tales reflexiones se infla de algún modo su alma, según aquello de *Job* (15, 2): "El sabio nunca llenará su vientre de ardor", y así, de la ira surge la *hinchazón del espíritu*.

También procede con la boca, es decir, al *hablar*, no sólo contra Dios, quien permite que le sea inferida una ofensa –y de este modo, la ira es causa de la *blasfemia*– sino también cuando el que la infiere atenta contra el prójimo: y de este modo, son dos los grados de ira que son tratados en *Mateo* (5, 22). De ellos,

---

114 *Glosa ordinaria* a *Proverbios*, 29, 22, tomada de San Beda el Venerable, *Expositio allegorica super parabolas Salomonis*, III, c. 29 (PL 91, 1022 C).

115 *De malo*, q. 10, a. 3.

116 San Gregorio, *Moralium libri*, XXXI, c. 45, n. 88 (PL 76, 621 B).

uno es cuando alguien profiere palabras desordenadas sin la intención de expresar ningún insulto a nadie, como cuando alguien dice a su hermano "tonto", que es la interjección del que simplemente está enojado, a lo cual se denomina *clamor*, es decir, al habla desordenada y confusa que indica el movimiento de la ira. El otro grado de la ira es cuando alguien profiere palabras ofensivas hacia un individuo, como cuando alguien dice a su hermano "tú, estúpido", y a ello pertenece el *insulto*.

Y en cuanto que la ira procede *al obrar*, de este modo son causadas las *riñas*, en las cuales se incluyen todas sus consecuencias: como las heridas, los homicidios y las demás cosas de este tipo.

RESPUESTAS

1. La tristeza de la cual surge, no es sólo aquella tristeza que es vicio capital; de donde no se contiene bajo algún vicio capital.

2. La ira es un vicio especial; sin embargo se opone a diversas virtudes según diversas razones. Pues en cuanto al desorden mismo de la pasión se opone a la mansedumbre; mas en cuanto al daño que tiende a producir, se opone a la caridad; y en cuanto a la razón de justicia aparente, se opone a la justicia verdadera: sin embargo, se opone más a la mansedumbre, que es moderativa de la ira.

3. Hay otro pecado que también es contrario a la ira, a saber, la desordenada moderación de la ira. A este propósito, el Crisóstomo, al comentar el texto del evangelio de *Mateo* (5, 22): "El que se irrita contra su hermano", dice: "la paciencia irracional siembra vicios, alimenta la negligencia, e invita tanto al malvado como al virtuoso a cometer el mal"[117]. Pero debido a que dicho vicio carece de nombre, parece que no hay otros vicios que se opongan a la ira.

---

[117] San Juan Crisóstomo, *Opus imperfectum in Matthaeum* (escrito apócrifo), hom. 11 (PG 56, 690).

CUESTIÓN 13
LA AVARICIA

Y primero, se investiga si la avaricia es un vicio especial.

Segundo, si la avaricia es un pecado mortal.

Tercero, si la avaricia es un vicio capital.

Cuarto, si el préstamo con usura es pecado mortal.

ARTÍCULO 1
Si la avaricia es un pecado especial[1]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Todo vicio especial tiene una materia especial: pues las especies en moral siempre están determinadas según sus objetos. Pero la avaricia no tiene una materia especial, sino general: pues dice Agustín[2] en *De libero arbitrio:* "La avaricia, que en griego se dice *filargiria*, no debe referirse sólo a la plata y al dinero, sino a todas las cosas que se desean desordenadamente, siempre que de alguna manera alguien las quiera más de lo suficiente". Luego la avaricia no es un pecado especial.

2. Lo que contiene en sí los diversos géneros de pecados, no es un pecado especial. Pero la avaricia contiene en sí los diversos géneros de pecados: pues en la avaricia se contiene incluso la soberbia, que es el apetito desordenado de preeminencia[3]: pues dice Gregorio en su homilía[4] sobre aquello de "Fue llevado

---

[1] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 118, a. 2, a. 3.

[2] San Agustín, *De libero arbitrio*, III, c. 17, n. 48 (PL 32, 1294; CCL 29, 303-304; CSEL 74, 130).

[3] San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 13, n. 1 (PL 41, 420; CCL 48, 434; CSEL 40-2, 31).

Jesús"[5], etc., que: "La avaricia no abarca sólo el dinero, sino también aspirar a una elevada posición cuando uno desea un estado por encima de su propia medida".

3. Dice Cicerón[6] que la avaricia es el amor desordenado de poseer. Pero se dice que poseemos todas aquellas cosas que nos pertenecen, ya sean las partes de nuestra sustancia, las cualidades, las cantidades, y los accidentes exteriores, como dice el Filósofo[7] en *Praedicamenta*. Luego la avaricia no es un pecado especial.

4. Todo pecado especial tiene otro pecado opuesto a él, como se dice en el libro II de la *Ethica*[8]. Pero la avaricia no tiene un pecado opuesto a sí, como es patente por lo que dice el Filósofo[9] en la *Ethica*. Luego la avaricia no es un pecado especial.

5. Aquello que se encuentra con respecto a todos los géneros de pecados, no parece ser un pecado especial. Pero la avaricia se refiere a todas las clases de pecados: pues se dice en *1 Corintios* (6, 10): "La raíz de todos los males es la ambición", a lo cual responde la avaricia, como dice Agustín[10] en *De Genesi ad litteram*. Luego la avaricia no es un pecado especial.

6. Si la avaricia fuese un pecado especial, ello sería principalmente en cuanto a que la avaricia es un apetito desordenado de dinero. Pero de este modo, también la avaricia es un pecado general; porque todo pecado se produce por la conversión a un bien mutable, como dice Agustín[11]. Mas los bienes temporales casi todos pueden adquirirse con dinero, según aquello de *Eclesiastés* (10, 19): "El dinero sirve para todo". Luego de ningún modo es la avaricia un pecado especial.

7. Ningún pecado especial es contrario a diversas virtudes, porque cada uno es contrario a una de éstas, como se dice en el libro X de la *Metaphysica*[12]. Pero la avaricia es contraria a diversas virtudes: pues es contraria a la caridad, como

---

[4] San Gregorio, *Homiliae XL in Evangelia*, I, hom. 16, n. 2 (PL 76, 1136 A).

[5] *Mateo*, 4, 1.

[6] Cicerón, *Disputationes Tusculanae*, IV, c. 11, n. 26. Cfr. Hugo de San Víctor, *De Sacramentis Christianae Fidei*, II parte, c. 1 (PL 176, 526 A).

[7] Aristóteles, *Praedicamenta*, c. 15, 15b 17-33.

[8] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 8, 1108b 11 ss.

[9] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, V, 5, 1133b 32-33.

[10] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XI, c. 15, n. 19 (PL 34, 436; CSEL 28-1, 347).

[11] San Agustín, *De libero arbitrio*, I, c. 6, n. 35 (PL 32, 1240; CCL 29, 235; CSEL 74, 35); III, c. 1, n. 1 (PL 32, 1269; CCL 29, 274; CSEL 74, 89).

[12] Aristóteles, *Metaphysica*, X, 4, 1055a 19-20.

dice Agustín[13] en *De Genesi ad litteram*; también es contraria a la generosidad, como se dice comúnmente[14]; además es contraria a la justicia en cuanto virtud especial, como dice Crisóstomo[15] al explicar aquello de *Mateo* (5, 6): "Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia", pues dice que la justicia es, de modo general, una virtud; o de modo particular, contraria a la avaricia. Luego la avaricia no es un pecado especial.

8. Es propio de la avaricia, guardar lo que no debe ser guardado. Pero las cosas espirituales no deben ser guardadas, pues al compartirse no disminuyen, sino que aumentan. Luego los bienes espirituales son objeto de la avaricia. Pero es manifiesto que ésta versa sobre bienes corporales. Luego versa universalmente sobre todos los bienes. Luego no es un vicio especial, sino general.

EN CONTRA

1. Nada general se enumera al lado de lo especial. Pero la avaricia se enumera al lado de los pecados especiales; pues en sus *Moralia*, Gregorio[16] distingue la avaricia de los demás vicios capitales; también en la *Glossa*[17] a *Génesis* (3, 1), se dice que el diablo tentó al primer hombre de gula, soberbia y avaricia: y así, la avaricia se enumera entre los demás pecados. Luego la avaricia es un pecado especial.

2. El pecado especial es contrario a una virtud especial. Pero la avaricia es contraria a la justicia como virtud especial, como es patente por la autoridad ya citada del Crisóstomo[18]. Luego la avaricia es un pecado especial.

3. La raíz tiene razón de principio. Pero el principio se distingue de aquello de lo cual es principio; puesto que nada es principio a causa de sí mismo[19]. Luego siendo la avaricia, raíz de todos los males, como dice el Apóstol[20], parece que la avaricia es un pecado distinto de los demás pecados; y de este modo, no es un pecado general, sino especial.

---

[13] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XI, c. 15, n. 19 (PL 34, 437; CSEL 28-1, 347).

[14] Cfr. Alejandro de Hales, *Summa fratris Alexandri*, II-II, n. 581.

[15] Tomado de Tomás de Aquino, *Catena in Matthaeum*, c. 5, 6. Cfr. San Juan Crisóstomo, *Homiliae*, hom. 15, n. 3 (PG 57, 227).

[16] San Gregorio, *Moralium libri*, XXXI, c. 45, n. 87 (PL 76, 621 A).

[17] *Glosa ordinaria* a *Génesis*, 3, 1, tomada de San Gregorio, *Homiliae XL in Evangelia*, hom. 16, n. 2 (PL 76, 1136 A).

[18] *De malo*, q. 13, a. 1, ob7.

[19] Cfr. Aristóteles, *De anima*, II, 9, 416b 16-17; San Agustín, *De Trinitate*, I, c. 1, n. 1 (PL 42, 820; CCL 50, 28).

[20] *1 Timoteo*, 4, 10.

Solución

La avaricia, en cuanto a su primera acepción, significa una desordenada ambición de dinero: pues como dice Isidoro[21] en *Etymologiarum libri*, avaro procede de "ávido de bronce" (*avidus aeris = avarus*), y además está en consonancia con lo que en griego se denomina *filargiria*[22], es decir, "amor a la plata". Y así, puesto que el dinero es una materia especial, parece que la avaricia, conforme a esta primera acepción es una clase especial de pecado. Pero, por analogía, la palabra avaricia significa en un sentido más amplio, la desordenada ambición de cualquier clase de bienes. Y conforme a este significado, la avaricia es un pecado general, porque todo pecado implica un volverse hacia algún bien mutable a través de un deseo desordenado, y por eso Agustín[23], en *De Genesi ad litteram*, dice que la avaricia general es aquella por la que alguien desea algo más de lo necesario; y avaricia especial es la que comúnmente se llama amor al dinero.

Y la razón de esta distinción es que siendo la avaricia el amor desordenado a tener, así como el tener puede ser considerado *de un modo* general, y *de otro modo* especial, en la medida en que se dice que tenemos la posesión[24] de aquello con lo que podemos hacer lo que queremos, así también la avaricia se toma de un modo general como el amor desordenado a tener cualquier cosa, y de un modo especial como el amor a tener posesiones, las cuales se comprehenden todas bajo el nombre de dinero, porque el precio de ellas se mide con dinero, como dice el Filósofo[25] en la *Ethica*.

Pero debido a que el pecado se opone a la virtud, es necesario considerar que tanto la justicia como la generosidad versan sobre las posesiones o el dinero, pero de un modo una y de otro modo otra. Pues la *justicia* busca el medio de establecer la igualdad en las posesiones, es decir, de modo que cada uno tenga lo que le corresponde; en cambio la *generosidad* busca dicho medio a través de las correctas disposiciones del alma, es decir, de modo que nadie ame o ambicione con exceso el dinero, y que se desprenda de sus posesiones con gusto y sin tristeza cuando conviene y donde conviene. Luego algunos[26] hablan de la avaricia como el opuesto de la generosidad: y según esto la avaricia comporta una falta de desprendimiento en relación con las riquezas, y la superflua adquisición y retención de las mismas, bajo un superfluo amor al dinero. En cambio,

---

21 San Isidoro de Sevilla, *Etymologiarum libri*, X, n. 9 (PL 82, 369 A).

22 Cfr. San Agustín, *De libero arbitrio*, III, c. 17, n. 48 (PL 32, 1294; CCL 29, 303; CSEL 74, 130).

23 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XI, c. 15, n. 19 (PL 34, 436-437; CSEL 28-1, 347).

24 Cfr. Aristóteles, *Praedicamenta*, 15, 15b 26.

25 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, IV, 1, 1119b 26-27.

26 V. gr. Alejandro de Hales, *Summa fratris Alexandri*, II-II, n. 581.

el Filósofo[27] en la *Ethica* se refiere a la avaricia como el opuesto de la justicia: y según esto, avaro se dice aquel que recibe o retiene lo ajeno contra un deber de justicia: pues a la generosidad opone, no la avaricia, sino la iliberalidad, como está claro en el libro IV[28], y esto también es compatible con la autoridad de Crisóstomo[29] ya citada, y con lo que se dice en *Ezequiel* (22, 27): "Sus príncipes son como lobos que arrebatan su presa, derramando sangre y dando pábulo a su avaricia".

RESPUESTAS

1. Agustín habla ahí de la avaricia tomada en general.

2. Y de modo semejante debe responderse al segundo argumento.

3. Se dice que tenemos especialmente las posesiones de las que somos completamente dueños; por lo que cuando Cicerón dice que la avaricia es el amor desordenado a tener, propiamente debe entenderse en cuanto que se dice que tenemos posesiones.

4. Dicho argumento es procedente tratándose de la avaricia que se opone a la justicia. Pues la justicia es, ciertamente, medio entre lo superfluo y lo escaso; pero no es medio entre dos vicios como las demás virtudes, según se dice en el libro V de la *Ethica*[30]. Pero que alguien se exceda al adquirir o retener algo más allá de lo justo debido, es cierta malicia, y pertenece a la avaricia. Mas el que alguien tenga menos de lo que le corresponde, esto no es hacer lo injusto, sino padecer lo injusto, que es más pena que culpa. Y según esto, la avaricia no se opone a otro pecado.

5. La avaricia pertenece a todos los pecados, no como género, sino como raíz y principio: y por eso, de esto no puede concluirse que la avaricia sea pecado general, sino que sea cierta causa general de los pecados.

6. *Algunas cosas* se adquieren con dinero, las cuales son apetecibles según la misma razón, como también el dinero, es decir, en cuanto son útiles para las necesidades de la vida; de modo que aun todas estas cosas que se llaman posesiones, se incluyen bajo el nombre de dinero, y son materia de la avaricia especialmente considerada. Pero existen *algunas otras* que pueden adquirirse con dinero, y sin embargo tienen otra razón de apetibilidad; y éstas pertenecen a otra clase especial de pecados: por ejemplo, querer recibir altos honores pertenece a

---

[27] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, V, 1, 1129a 31-1129b 10.

[28] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, IV, 1, 1122a 13-14.

[29] *De malo*, q. 13, a. 1, ob7.

[30] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, V, 5, 1133b 32-33.

la ambición, las alabanzas exageradas pertenecen a la vanagloria, el placer por la comida pertenece a la gula, y el placer sexual pertenece a la lujuria.

7. La avaricia se opone a la justicia y a la generosidad según sus diversas acepciones; pero se opone a la caridad –como también cualquier pecado mortal– en cuanto hace consistir el fin último en un bien creado.

8. Los bienes espirituales no deben ser guardados, sino compartidos; pero éstos no son tenidos o compartidos del mismo modo que las posesiones; por lo que no pertenecen a la avaricia propiamente dicha.

Artículo 2
Si la avaricia es pecado mortal[31]

Parece que sí.

Objeciones

1. Nada aleja del reino de Dios a no ser el pecado mortal. Pero la avaricia aleja del reino de Dios; pues se dice en *Efesios* (5, 5): "Ningún fornicador, impuro, o avaro, que es como adorador de ídolos, tiene parte en la heredad del reino de Cristo y de Dios". Luego la avaricia es pecado mortal.

2. Todo pecado contrario a la caridad es mortal: pues la caridad trae vida al alma, según aquello de *1 Juan* (2, 15): "El perfecto amor del Padre no está en aquel que ama el mundo". Pero la avaricia es contraria a la caridad, porque dice Agustín[32] en *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, que la ambición envenena la caridad. Por consiguiente, la avaricia, que es lo mismo que la ambición, es pecado mortal.

3. Se dice en *1 Juan* (2, 15): "El amor del Padre no está en aquel que ama el mundo". Pero la avaricia procede de un amor desordenado al mundo. Luego la avaricia excluye del hombre el amor de Dios; y así es pecado mortal.

4. Aquello que es contrario a la justicia parece ser pecado mortal, debido a que la justicia tiene la naturaleza de una obligación que cae bajo precepto[33].

---

[31] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 118, a. 4; *Collationes in decem praeceptis*, a. 9.

[32] San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 36, n. 1 (PL 40, 25; CCL 44A, 54).

[33] Cfr. *Exodo*, 20, 15.

Pero la avaricia es contraria a la justicia; pues se reserva para sí algunas cosas que pueden ser de utilidad al prójimo. En efecto, dice Basilio[34]: "Es el pan del hambriento que tú retienes, la túnica del desnudo que tú conservas, el dinero del indigente que tú posees. En consecuencia, son tantas las injusticias cuantos son los bienes que estarías en condiciones de restituir". Luego la avaricia es pecado mortal.

5. El don de Dios es algo más perfecto que la virtud. Pero la avaricia se opone a un don de Dios, a saber, a la piedad, como se dice en la *Glossa* a *Lucas* (6, 35). Luego la avaricia es pecado mortal.

6. El pecado mortal consiste en apartarse del bien inmutable, y convertirse a un bien mutable[35]. Pero esto sucede principalmente en la avaricia, que es el apetito desordenado de un bien mutable. Luego la avaricia es pecado mortal.

7. Aquello que sumerge al alma en las cosas terrenas, de modo que no pueda elevarse hacia cosas superiores, parece que es pecado mortal. Pero la avaricia es de este modo; pues dice Gregorio[36] en sus *Moralia* que la avaricia que contamina al alma, de tal modo la vuelve pesada, que ésta no puede desaparecer hasta dirigirse a cosas elevadas. Luego la avaricia es pecado mortal.

8. La incurabilidad es una condición del pecado más grave: pues el pecado contra el Espíritu Santo, que es el más grave, se dice que es imperdonable[37]. Pero la avaricia es incurable, como dice el Filósofo[38] en la *Ethica*. Luego la avaricia es pecado mortal y gravísimo.

EN CONTRA

1. A propósito del texto de *1 Corintios*, (3, 12): "Si alguien edifica sobre este cimiento...", comenta la *Glossa*[39] que "aquel que se preocupa de las cosas de este mundo, de cómo agradarlo, edifica sobre madera, heno o paja", y esto per-

---

[34] San Basilio de Cesárea, *Homiliae in Lucas*, 12, 18, n. 7 (PG 31, 277A) en interpretación de Rufino (PG 31, 1752C) y según Tomás de Aquino, *Catena in Lucam*, c. 12, 18. San Basilio Magno o de Cesárea (n. 330) está considerado el más prominente de los Padres Capadocios. Monje, obispo y doctor de la Iglesia. Fue un célebre defensor de la fe de Nicea contra el imperialismo arriano, y contribuyó notablemente al desarrollo del dogma de la Santísima Trinidad. Fue hermano de Gregorio de Nisa y nieto de Santa Macrina. Es autor de: *Homiliae*, *Contra Eunomium*, *De Spiritu Sancto*, y además epístolas y escritos de moral y ascética (PG, 29-32).

[35] Cfr. San Agustín, *De libero arbitrio*, I, c. 6, n. 35 (PL 32, 1240; CCL 29, 235; CSEL 74, 35); III, c. 1, n. 1 (PL 32, 1269; CCL 29, 274; CSEL 74, 89).

[36] San Gregorio, *Moralium libri*, XIV, c. 53, n. 63 (PL 75, 1072A).

[37] Cfr. *De malo*, q. 3, a. 15.

[38] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, IV, 1, 1121b 12-13.

[39] *Glosa* de Pedro Lombardo a *1 Corintios*, 3, 12 (PL 191, 155A).

tenece al pecado de avaricia. Pero el que edifica sobre madera, heno o paja no comete pecado mortal, sino venial; pues más abajo[40] se dice de él que "se salvará, pero como quien pasa sobre ascuas". Luego la avaricia no es pecado mortal.

2. La avaricia se opone a la prodigalidad. Pero la prodigalidad, por su género, no es pecado mortal. Luego tampoco la avaricia, toda vez que los contrarios pertenecen al mismo género[41].

3. Pertenece propiamente a la avaricia reunir superfluamente bienes temporales. Mas esto no siempre es pecado mortal, toda vez que ello no contraría a ningún precepto. Luego la avaricia no es pecado mortal.

4. No tomar lo ajeno parece ser laudable. Pero algunas veces los avaros no quieren tomar lo ajeno, como dice el Filósofo[42] en la *Ethica*. Luego la avaricia algunas veces no es un mal, y por consiguiente, tampoco es pecado mortal.

SOLUCIÓN

Como ya se ha dicho[43], se habla de avaricia en dos formas. Pues *algunas veces* se toma como opuesta a la justicia. Y esto siempre es pecado mortal; a no ser por la imperfección del acto, como se ha dicho más atrás[44] al hablar de otros vicios: así, pues, pertenece a la avaricia el tomar o retener lo ajeno injustamente, y esto siempre es pecado mortal; no obstante que los primeros movimientos en este género no son pecados mortales. En cambio, *algunas otras*, la avaricia se toma en cuanto que se opone a la generosidad, en cuyo caso es llamada iliberalidad por el Filósofo[45] en la *Ethica*: y en este caso, pertenece a la avaricia amar y desear excesivamente el dinero y todo lo que puede adquirirse con él; y así, cuando hablamos de deseo y amor en general, no siempre es pecado mortal la avaricia.

Pero, si hablamos de amor y deseo en estricto sentido, entonces la avaricia siempre es pecado mortal. Pues lo bueno es objeto de amor y deseo, y lo bueno es en sentido estricto y principal un fin, y lo que se ordena a un fin tiene la naturaleza intrínseca de bien sólo debido a su ordenación al fin. Por tanto, el fin es en sentido estricto y principal objeto de amor y deseo, y los medios son objeto de amor y deseo secundariamente.

---

40 *1 Corintios*, 3, 15.

41 Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, X, 10, 1058a 10-11; *Topica*, IV, 3, 123b 3.

42 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, IV, 2, 1121b 23.

43 *De malo*, q. 13, a. 1.

44 *De malo*, q. 10, a. 2; q. 12, a. 3.

45 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, IV, 5, 1122a 13-14.

Luego si llamamos avaricia al amor y deseo de bienes temporales de modo tal que hacemos de ellos nuestro fin, la avaricia siempre será pecado mortal; pues dirigirse a un bien creado como fin, nos aparta del bien inmutable que debería ser nuestro fin último, debido a que no puede haber varios fines últimos. Pero si hablando en un sentido general llamamos avaricia a un amor o deseo desordenado por las cosas de este mundo, entonces la avaricia no siempre es pecado mortal: porque a propósito de *1 Corintios* (3, 12): "Si alguien edifica sobre este cimiento", dice la *Glossa*[46] que hay algunos que aman las cosas del mundo y están envueltos en negocios terrenos, pero sin que su corazón se aparte de Cristo y sin anteponer nada a Él.

RESPUESTAS

1. El Apóstol no dice que de suyo toda persona avariciosa no tenga parte en el reino de Cristo y de Dios, sino la que sea "como adorador de ídolos", como añade enseguida[47]. Pues la avaricia que es comparable con la idolatría, excluye del reino de Cristo y de Dios, porque rinde a una criatura el honor debido a Dios, en cuanto que pone como fin último los bienes temporales, cosa que es debida exclusivamente a Dios.

2. La ambición que extingue la caridad, es aquella que pone como fin los bienes temporales; mas aquella que no pone a éstos como fin, aun cuando exceda la justa medida, no extingue la caridad, pero la impide en su acto.

3. Y por esto es patente la solución al tercer argumento.

4. Dicha objeción es válida tratándose de la avaricia en tanto se opone a la justicia. Pero la avaricia entendida como iliberalidad no siempre se opone a la justicia: pues puede suceder que alguien sea iliberal en el hecho de no dar algo que sería laudable dar pero que no está obligado a ello, o porque lo que da lo hace con tristeza y en poca cantidad. Basilio se refiere al caso en que alguien está obligado a dar de sus bienes a los pobres, por ejemplo, cuando le son superfluos, según aquello de *Lucas* (11, 41): "Dad limosna de lo que os sobreabunde". Y al avaricia se opone además a la piedad, como ahí mismo dice la *Glossa*[48].

5. De donde, también es patente la solución al quinto argumento.

6. Aquel argumento es procedente tratándose de aquella avaricia que establece como fin los bienes temporales.

7. Y de modo semejante debe responderse al séptimo argumento.

---

46 *Glosa* de Pedro Lombardo a *1 Corintios*, 3, 12 (PL 191, 1557B)

47 *Efesios*, 5, 5.

48 *Glosa ordinaria* a *Lucas*, 6, 35.

8. De un modo es incurable la avaricia, y de otro modo el pecado contra el Espíritu Santo. Pues se dice que el pecado contra el Espíritu Santo es incurable porque la voluntad se adhiere completamente al pecado. En efecto, el que peca por ignorancia, no elige el pecado sino accidentalmente: pues elige lo que es pecado, pero no sabe que es pecado. Por su parte, el que peca por debilidad, elige por sí [*per se*] lo que es pecado; pero en todo caso por una causa que pasa fácilmente, es decir, por el ímpetu de la pasión. Pero aquel que peca por cierta malicia[49], elige el pecado porque es apetecible de suyo: y por eso, tal incurabilidad pertenece a la gravedad de este pecado. En cambio la avaricia se dice que es incurable debido a la condición del sujeto, puesto que la vida humana tiende continuamente a ser defectuosa. Y todo defecto es una incitación a la avaricia: pues por esto se buscan los bienes temporales, a fin de remediar los defectos de la presente vida.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA[50]

1. Dicha objeción es procedente tratándose de la avaricia que establece como fin los bienes temporales, a los que ama o desea desordenadamente.

2. La avaricia o iliberalidad se opone más a la virtud de la generosidad, que a la prodigalidad, como lo demuestra el Filósofo[51] en la *Ethica*: y así, la prodigalidad no es tan fácilmente un pecado mortal, como la iliberalidad o la avaricia.

3. Reunir bienes temporales contra la justicia, siempre es pecado mortal; por lo que se dice en *Habacuc* (2, 6): "¡Ay del que amontona lo que no es suyo!". De manera semejante, reunir bienes temporales aunque no sea contra la justicia, haciendo de ellos un fin es pecado mortal.

4. No tomar lo ajeno, de suyo no tiene razón de pecado; pero no tomar las cosas que nos dan los demás para que así no estemos obligados a dar a otros, es vituperable.

---

[49] Cfr. San Isidoro de Sevilla, *Sententiarum* (*De Summo Bono*), II, c. 17, n. 3 (PL 83, 620A), tomado de San Gregorio, *Moralium libri*, XXV, c. 11, n. 28 (PL 76, 339A). Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 22, c. 4, n. 11.

[50] Empleamos aquí la expresión "objeción", con las debidas cautelas que implica el manejo de dicho vocablo. En efecto, el argumento *sed contra* (sc), como dice Santiago Ramírez, no es una respuesta ni una objeción o réplica contra los argumentos de la primera serie, sino meramente una razón en favor de la otra parte de la alternativa. La frase "sed contra est", "contra est", "in contrarium est", quiere decir sencillamente: hay esta autoridad de la Escritura o de tal Padre, o bien esta otra razón; *Introducción a Tomás de Aquino*, Biblioteca de Autores Cristianos, BAC Minor, nº 36, Madrid, 1975, p. 155.

[51] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, IV, 1, 1122a 13-16.

ARTÍCULO 3
Si la avaricia es un vicio capital[52]

Parece que no.

OBJECIONES

1. La avaricia se opone de algún modo a la generosidad, como se he dicho[53]. Pero la generosidad no es una virtud principal. Luego tampoco la avaricia es vicio capital.

2. Vicio capital, como se ha dicho más atrás[54], se dice de aquél del que surgen otros vicios según la razón de causa final. Pero esto no parece concernir a la avaricia: pues el dinero, que es la materia de la avaricia, no tiene razón de fin, sino que siempre se le apetece como algo útil para un fin, como dice el Filósofo[55] en la *Ethica*. Luego la avaricia no es vicio capital.

3. Vicio capital es aquél del que surgen otros vicios. Pero la avaricia surge de otros vicios: pues dice Gregorio[56] que algunas veces surge de la presunción, y otras del temor; pues mientras algunos temen dejar de tener lo necesario, y relajan su alma en la avaricia, existen otros que en tanto apetecen verse más poderosos, se extienden al ámbito de las cosas ajenas. Luego la avaricia no es vicio capital.

EN CONTRA

1. Gregorio[57], de sus *Moralia*, enumera la avaricia entre los vicios capitales.

SOLUCIÓN

La avaricia debe enumerarse entre los vicios capitales. La razón de esto es que, como se ha dicho más atrás[58], vicio capital se dice de aquél que tiene algún fin principal, al cual se ordenan naturalmente muchos otros, y así de tal vicio,

---

[52] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 118, a. 7-8; *In II Sententiarum*, d. 42, q. 2, a. 3.

[53] *De malo*, q. 13, a. 1.

[54] *De malo*, q. 12, a. 5.

[55] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 5, 1096a 6-7.

[56] San Gregorio, *Moralium libri*, XV, 25, n. 30 (PL 75, 1096B).

[57] San Gregorio, *Moralium libri*, XXXI, 45, n. 87 (PL 76, 621A).

[58] *De malo*, q. 12, a. 5.

surgen muchos otros según el origen de la causa final. Mas el fin de toda vida humana es la felicidad, que todos apetecen[59]; por lo que, en cuanto existe en las cosas humanas algo que participa de cualquier condición de felicidad, ya sea verdadera o aparentemente, tiene cierto primado en el género de los fines.

Ahora bien, son tres las condiciones de la felicidad según afirma el Filósofo[60] en la *Ethica*: a saber, que sea un bien perfecto, suficiente por sí mismo y deleitable. Un bien parece ser perfecto en la medida en que posee excelencia; y por eso la excelencia parece ser lo más apetecible; y conforme a esto la soberbia o la vanagloria se consideran vicios capitales. Ahora, entre las cosas sensibles, el mayor deleite procede del tacto de los placeres por la comida, y de los placeres venéreos; y por eso la gula y la lujuria se consideran vicios capitales. Mas a la suficiencia de los bienes temporales se extienden principalmente las riquezas, como dice Boecio[61] en *De philosophiae consolatione*, por lo que también la avaricia, que es el apetito desordenado de riquezas, debe considerarse un vicio capital.

Y Gregorio[62], en sus *Moralia*, asigna a ella siete hijas, que son la traición, el fraude, la mentira, el perjurio, la inquietud, la violencia y la dureza de corazón. Y podemos comprender la distinción entre ellas de la siguiente forma. En efecto, a la avaricia pertenecen dos cosas: de las cuales, una es retener en exceso, y de esta parte de la avaricia procede la *dureza de corazón*, o inhumanidad, pues está claro que el avaro endurece su corazón, al no asistir piadosamente a otro en sus cosas. La otra cosa que pertenece a la avaricia, es adquirir en exceso; y de acuerdo con esto, la avaricia puede ser considerada de dos modos: el primero, ciertamente, según lo que hay en el corazón del avaro; y así de ella surge la *inquietud*, porque conduce al hombre a preocupaciones y cuidados superfluos; pues como se dice en *Eclesiastés* (5, 9): "el avaro no se harta de dinero". Pero el segundo puede ser considerado según lo que se presenta al ejecutar el acto; y de este modo, al adquirir lo ajeno, algunas veces hay uso de la fuerza, y así surge la violencia; pero algunas otras hay dolo: el cual, si se produce al hablar, habrá *mentira* en las simples palabras por las que alguien engaña a otro para lucrar; pero en las palabras confirmadas bajo juramento habrá *perjurio*. Y si el dolo se comete al obrar, en las cosas mismas habrá *fraude*; y en cuanto a las personas

---

59 San Agustín, *De Trinitate*, XIII, C. 3 (PL 42, 1018; CCL 50A, 389), según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 5, a. 8, sc.

60 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 7, 1097a 30 ss., y I, 8, 1099a 24-25.

61 Boecio, *De consolatione philosophiae*, III, pr. 3 (PL 63, 732B - 733A; CCL 94, 41; CSEL 67, 51).

62 San Gregorio, *Moralium libri*, XXXI, 45, n. 88 (PL 76, 621B).

habrá *traición*, como sucedió con Judas[63], quien debido a su avaricia se hizo traidor de Cristo.

RESPUESTAS

1. La virtud se produce según la razón; mas el vicio se produce según la inclinación del apetito sensitivo; y por eso, no es necesario que un vicio principal se oponga a una virtud principal; pues la principalidad del vicio y la virtud atienden a otra cosa.

2. El dinero, aunque tenga razón de útil, puesto que tiene razón de universal, debido a que "el dinero sirve para todo" como se dice en *Eclesiástico* (10, 19), tiene cierta semejanza con la felicidad; por lo que según esto, la avaricia es un vicio capital, como se ha dicho[64].

3. Nada impide a un vicio capital del cual proceden a lo sumo muchos vicios, el que a veces también proceda de otros vicios, como se ha dicho más atrás[65].

ARTÍCULO 4

Si prestar con usura es pecado mortal[66]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Ningún pecado mortal está concedido en la ley divina. Pero prestar con usura está concedido por la ley divina; pues se dice en *Deuteronomio* (23, 19-20): "No prestarás a tu hermano con interés alguno, ni por dinero, ni por víveres, ni por ninguna otra cosa, a no ser que sea extranjero". Luego prestar con usura no es pecado mortal.

---

[63] Cfr. *Mateo*, 26, 14-16; *Marcos*, 14, 10-11; *Lucas*, 22, 3-6.

[64] En la solución.

[65] *De malo*, q. 8, a. 1.

[66] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 8, a. 1; *In III Sententiarum*, d. 37, a. 6; *Quodlibeta*, III, q. 7, a. 2.

2. Mas podría decirse que eso no fue concedido a aquel pueblo, sino más bien tolerado, debido a su dureza, como también el libelo de repudio[67]. Pero en contra, aquello que se tolera como un mal, no se promete a alguien como un premio a su justicia: pues lo que se promete como premio, se presenta como un bien, y como algo deseable. Pero el préstamo con usura se promete en la ley divina como un premio a la justicia; pues se dice en *Deuteronomio* (28, 12): "Prestarás a muchas gentes, y de nadie tomarás prestado". Luego el préstamo con usura no es pecado mortal.

3. Pasar por alto un consejo no es pecado, pues como se dice en *1 Corintios*, (7, 28), la mujer no peca si se casa aunque pase por alto el consejo de la virginidad. Pero en *Lucas* (6, 27; 35), prestar sin usura figura entre los consejos, cuando se dice: "Amad a vuestros enemigos, bendecid a quienes os maldicen y dad en préstamo sin esperar nada por ello", con lo que, según algunos[68], se prohíbe la usura. Luego prestar con usura no es pecado mortal.

4. Así como el hombre tiene el dominio de su casa o de su caballo, así también tiene el dominio de su dinero. Pero el hombre puede dar en arriendo su casa o su caballo por un precio. Luego por la misma razón, el hombre puede aceptar una cantidad por el dinero que presta.

5. No parece ser un pacto ilícito aquel por el que alguien se obliga a aquello a lo que está obligado por el derecho natural[69]; pero el hombre está obligado por el derecho natural a recompensar con algo a aquel a quien le ha hecho un beneficio. Mas aquel que presta dinero, hace un beneficio, pues socorre las necesidades de alguien. Luego si por este beneficio recibido, hubiese algún pacto que obligara a aquel a quien se presta a retribuir con algo a aquel que presta, no parece que sea un pacto ilícito.

6. El derecho positivo deriva del derecho natural, como dice Cicerón[70] en *De inventione rhetorica*. Pero el derecho civil[71] permite las usuras. Luego no es contrario al derecho natural el préstamo con usura. Luego no es pecado.

7. Si el préstamo con interés fuese pecado, es necesario que se oponga a alguna virtud; y puesto que aquél consiste en cierta repartición, es decir, en un mutuo, parece que si fuese pecado, se opondría principalmente a la justicia:

---

[67] Cfr. *Deuteronomio*, 24, 1; *Mateo*, 5, 31; 19, 7; *Marcos*, 10, 4.

[68] Por ejemplo: Alejandro de Hales, *Glosa* a Pedro Lombardo, *Sententiae*, III, d. 37, n. 19 (p. 486); n. 25 (p. 490); San Alberto Magno, *In III Sententiarum*, d. 37, a. 13; San Buenaventura, *In Evangelium Lucae*, 6, 35 (VII 157).

[69] Cfr. Cicerón, *De inventione Oratoria*, II, c. 53, n. 161.

[70] Cicerón, *De inventione Oratoria*, II, c. 22, n. 65; c. 53, n. 160.

[71] Cfr. Justiniano, *Instituta*, II, tit. 4, n. 2 (Krueger 13); *Digesta*, VII, tit. 5, leg. 1 (*Mommsen* 107), según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 78, a. 1, ad3.

pues la justicia versa sobre las reparticiones de este tipo, como se dice en el libro V de la *Ethica*[72]. Pero a la justicia no se opone: pues no puede decirse que aquel que paga intereses, padezca algo injusto; pues ni padece algo injusto por él mismo, porque nadie comete una injusticia contra sí mismo, como lo demuestra el Filósofo[73] en la *Ethica*, ni tampoco padece una injusticia por otro, porque nadie padece una injusticia por otro a no ser por dolo o violencia, ninguna de las cuales viene a nuestro propósito, porque el que acepta el préstamo, paga los intereses queriéndolo y sabiéndolo. Luego de ningún modo padece una injusticia; luego tampoco el usurero comete una injusticia; luego no peca.

8. Mas podría decirse que en tal caso hay mezcla de violencia: pues el que acepta el préstamo, quiere pagar los intereses casi forzadamente. Pero en contra, la mezcla de violencia tiene lugar ahí donde hay alguna necesidad inminente, como sucede con aquel que arroja sus mercancías al mar para que no se hunda su nave[74]. Pero a veces, algunos aceptan un préstamo con usura sin tener gran necesidad. Luego al menos en tal caso, no es pecado mortal conceder el préstamo con usura.

9. Cualquiera puede enajenar aquello de lo cual es dueño. Pero aquel que paga intereses es dueño del dinero que paga al usurero. Luego puede enajenar su dinero; y así, el usurero que lo recibe, puede conservarlo lícitamente.

10. En el contrato de préstamo concurren dos personas: a saber, un deudor y un acreedor. Pero el acreedor puede perdonar algo de lo que se le debe. Luego también el deudor puede pagar más de lo que se le presta sin pecar.

11. Mucho más grave es matar a un hombre que aceptar recibir una cantidad por el dinero prestado. Pero matar a un hombre, en algún caso es lícito. Luego con mayor razón es lícito prestar dinero con usura en algún caso.

12. Aquello a lo que un hombre se obliga, puede lícitamente exigírsele. Pero el que paga intereses se obligó a ello cuando aceptó el préstamo. Luego el usurero puede exigírselo lícitamente.

13. Se comete simonía cuando se acepta cualquier retribución, ya sea de palabra, de mano o de servicio[75]. Luego si aceptar una retribución de mano por el dinero prestado, fuese pecado mortal, por la misma razón, parece que también el que aceptara algún servicio por el dinero prestado cometería pecado mortal: lo que parece muy severo.

---

[72] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, V, 2, 1130b 30-32.

[73] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, V, 11, 1138a 4-28.

[74] Ejemplo de Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 1, 1110a 8-11.

[75] A cambio de algún bien espiritual: cfr. *Decretum*, causa 1, q. 3, c. 8 (Friedberg I 414), según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 100, a. 5.

14. El interés[76] es doble. *Uno*, porque algo no está presente, es decir, porque alguien no adquirió lo que hubiera podido adquirir, y a este interés no está obligado nadie. *Otro* interés es porque algo falta, es decir, porque le fue sustraído a alguien, algo de lo que tenía; y de tal interés nace una obligación. Pero algunas veces sucede que por el dinero prestado, alguien sufre un daño en aquello que tenía. Luego parece que por este interés, puede aceptar algo sin pecado.

15. Parece ser más aceptable conceder a alguien dinero para algo útil, que por pura ostentación. Pero cuando alguien concede a otro su dinero por causa de ostentación, para que todos vean que éste es rico, puede aquél aceptar hacerlo a cambio de una cantidad, sin por ello pecar. Luego con mayor razón podrá hacerlo si concede su dinero para alguna necesidad.

16. La Sagrada Escritura nos propone las acciones de Cristo para que los imitemos, según aquello de *Juan* (23, 15): "Ejemplo os he dado, para que así como yo he hecho con vosotros, así lo hagáis vosotros también". Pero el Señor dice de sí mismo en *Lucas* (19, 23): "Yo soy como el que viene a exigirlo", es decir, el dinero prestado, "con intereses". Luego exigir intereses no es pecado.

17. Todo el que consiente que otro peque mortalmente, él mismo peca mortalmente también: pues se dice en *Romanos* (1, 32) que "son dignos de muerte, no sólo quienes cometen los pecados, sino también quienes consienten a los que los hacen". Pero aquel que toma prestado con intereses, consiente al usurero. Luego si prestar dinero con interés fuera pecado mortal, tomar prestado con intereses también será pecado mortal; lo cual parece ser falso por la costumbre contraria que tienen muchas personas buenas, de hacer eso.

18. Aquel que ayuda al que peca mortalmente, parece que peca; como aquel que prestara un arma al ladrón, o al que quiera matar. Luego si el usurero que presta dinero con interés peca mortalmente, parece que también pecan mortalmente aquellos que depositan su dinero en manos de ellos.

19. Mas podría decirse que si alguien toma en préstamo dinero con intereses, sin tener necesidad de él, o deposita su dinero con un usurero, peca mortalmente; pero si tiene necesidad de él, está excusado de pecar. Pero en contra, la necesidad de aceptar un préstamo con intereses sólo puede ser evitar algún daño temporal. Pero por ningún daño temporal debemos consentir o proporcionar materia para el pecado de otro; puesto que más debemos amar el alma de nuestros prójimos que todos los bienes temporales. Luego por causa de dicha necesidad no están excusados de pecado mortal los anteriores.

20. Mayor pecado parece ser el hurto que el préstamo con interés; pues aquél es absolutamente involuntario[77], mas éste es de algún modo voluntario, por par-

---

[76] Cfr. Egidio de Lessines, *De usuris*, c. 7.

[77] Por parte de aquel a quien le es robado algo.

te de aquel cuyo dinero es tomado en préstamo. Pero el hurto algunas veces puede ser lícito, como es patente tratándose de los hijos de Israel, quienes aceptaron de los egipcios en préstamo, los vasos que no devolvieron, como se dice en *Éxodo* (12, 35-36). Luego con mayor razón, puede prestarse dinero con interés, sin cometer con ello pecado.

EN CONTRA

1. Está lo que dice Gregorio de Nisa[78]: "Si alguien llama hurto u homicidio a la maligna idea de cobrar intereses, no se equivocará. Pues qué importa si uno posee cosas robándolas a través de un muro perforado o si llega a hacerse de cosas ilícitas mediante el cobro obligado de intereses". Pero el homicidio y el robo son pecado mortal. Luego prestar dinero con interés también es pecado mortal.

2. "Si lo propuesto conduce a uno de los opuestos, lo opuesto de lo propuesto conduce al otro de los opuestos"[79], como dice el Filósofo[80]. Pero prestar sin interés conduce a los hombres a la vida; pues se dice en *Ezequiel* (18, 17), que el que no haya cobrado intereses vivirá ciertamente; y en *Salmos* (14, 5) y (23, 5): "El que haya prestado sin usura...recibirá la bendición de Dios". Por tanto, prestar con interés conduce a la muerte, y suprime la bendición de Dios. Luego es pecado mortal.

3. Todo lo que es contrario a un precepto de la ley divina, es pecado mortal. Pero prestar con interés va contra un precepto de la ley divina; pues se dice en *Éxodo* (22, 24): "Si prestares dinero al necesitado de mi pueblo, que habita donde tu habitas, ni le has de apremiar a que pague, ni le cobrarás intereses". Luego prestar dinero con interés es pecado mortal.

---

[78] Citado por Tomás de Aquino, *Catena in Lucam*, c. 6 35; cfr. Gregorio Niseno, *Super Ecclesiastes*, hom. 4 (PG 44, 672 B-C). San Gregorio de Nisa (n. 335, Capadocia), también conocido con el sobrenombre de Gregorio *el filósofo* (quizá para distinguirlo de Gregorio de Nacianzo) y hermano de San Basilio, fue obispo de Nisa y padre de la Iglesia griega. Asistió al Concilio de Constantinopla, y combatió el arrianismo. Enseñó y escribió muchas cosas (PG 45-46). En sus obras filosóficas se transluce el neoplatonismo; pero sus obras teológicas poseen un sabor a Orígenes. Sus escritos de mayor importancia son: *Contra Eunomium*, *Antirrheticus adversus Apolinarem*, *Contra fatum*, *Dialogus de anima et resurrectione*, además de una *Oratio catechetica magna*, y otros tratados sobre la Trinidad.

[79] Por ejemplo: si la vista es un sentido, la ceguera es una insensibilidad.

[80] Aristóteles, *Topica*, IV, 4, 124b 4-5, en interpretación de Boecio (Minio-Paluello 75).

SOLUCIÓN

Prestar dinero con interés es pecado mortal. Y no es pecado porque esté prohibido, sino más bien ello está prohibido porque es pecado de suyo; pues es contra la justicia natural.

Y esto es patente cuando alguien considera con rectitud el carácter de la usura. Pues usura procede de la palabra "uso"[81], porque uno recibe cierta cantidad por el uso del dinero, como si estuviese en venta el uso mismo del dinero prestado. Mas debe considerarse que diverso es el uso de las diversas cosas. En efecto, existen *algunas* cuyo uso consiste en consumir la sustancia de las mismas, así como el uso propio del vino es que sea bebido, y con esto se consume la sustancia del vino; y de modo semejante, el uso propio del trigo, o del pan, consiste en que sean comidos, y con ello se consume el trigo o el pan mismos; así también, el uso propio del dinero es que sea dado en intercambio de otras cosas: pues las monedas han sido inventadas merced al intercambio, como dice el Filósofo[82] en la *Política*.

Pero existen *otras* cosas cuyo uso no consiste en consumir la sustancia de las mismas, así como el uso de una casa consiste en habitarla; y no pertenece a la naturaleza de habitar una casa el que sea consumida; y si ocurriese que al habitar la casa, ésta mejora o se deteriora, ello ocurre accidentalmente; y lo mismo debe decirse si se trata de un caballo, una prenda de vestir, u otras cosas de este tipo. Luego puesto que las cosas de este tipo no se consumen estrictamente por el uso, hablando en sentido absoluto [*per se*], puede darse o venderse la cosa misma, su uso, o ambas cosas; pues alguien puede vender una casa, conservando para sí el uso de la casa por cierto tiempo; y de modo semejante, alguien puede vender el uso de la casa, conservando para sí la propiedad y el dominio de la misma.

Pero tratándose de aquellas cosas cuyo uso consiste en consumirlas, no existe otro uso de la cosa que la cosa misma; por lo que a todo aquel que se le concede el uso de tales cosas, se le concede también el dominio de las mismas, y viceversa[83]. Luego si alguien presta dinero bajo la condición de que le será restituido íntegramente, y por el uso de su dinero exige a cambio cierta cantidad, es manifiesto que está vendiendo separadamente el uso del dinero y la sustancia misma del dinero. Mas el uso del dinero, como se ha dicho, no es otro que su sustancia; de donde el usurero, o vende lo que no existe, o vende dos veces una misma cosa, es decir, el dinero, cuyo uso consiste en consumirlo; y ello es manifiestamente contrario al carácter de la justicia natural.

---

[81] Cfr. Huguccio, *Liber derivationum*, "utor" (manifiesto de París, Biblioteca Nacional, lat. 17880, f. 209 ra).

[82] Aristóteles, *Politica*, I, 3, 1257a 35-36.

[83] Al concedérsele el dominio de las mismas se le concede también el *uso* de ellas.

Por lo que, prestar dinero con interés, es pecado mortal en sí: y lo mismo va para todas las demás cosas cuya sustancia se consume por el uso; como sucede con el vino, el trigo, y otras cosas de este tipo.

RESPUESTAS

1. Aceptar intereses de los extranjeros, no fue concedido a los judíos como lícito, sino como tolerado, es decir que por hacerlo no se les castiga con una pena temporal. La razón para tolerarlo, fue, ciertamente, que estaban inclinados a la avaricia: por lo que permitirles que aceptaran intereses de los gentiles, fue permitirles un mal menor, a fin de evitar un mal mayor, es decir, aceptar intereses de los judíos que sí creían en Dios. Pero después se le aconsejó a ellos, a través de los profetas, que se abstuvieran totalmente de practicar la usura, tal como lo aclaran las autoridades citadas en las objeciones en contra.

2. En ocasiones prestar se toma en un sentido general para designar un préstamo con interés o incluso sin él. Por ejemplo, cuando se dice en *Eclesiástico* (29, 10): "Y muchos sin maldad se han negado a prestar", quiere decir que no han prestado sin interés. Y prestar sin cobrar un interés pertenece a aquellos que tienen bienes de más, y así es como debemos entender la expresión "prestarás a muchas gentes", es decir, "prestarás sin cobrar interés alguno", con lo que se nos da a entender que los judíos tendrán bienes temporales en tan gran medida que podrán prestar a otros sin cobrar un interés y no necesitarán pedir prestado a nadie.

3. Superficialmente considerado el texto del Evangelio, su significado *puede* ser que dar en préstamo es un consejo, pero si se hace un préstamo, no es un consejo sino un precepto que sea hecho sin esperar un interés como ganancia. Y en cuanto al primer punto, prestar se considera entre los consejos. O bien *puede* decirse que algunas cosas son realmente preceptos o prohibiciones que están por encima de los preceptos tal como los entienden los fariseos. Por ejemplo, en *Mateo* (5, 21-22), el Señor, comentando el precepto: "No matarás", que para los fariseos se refería al homicidio exterior, añade: "El que odia a su hermano será reo de juicio". De la misma forma, mientras que para los fariseos prestar dinero con interés no está absolutamente prohibido, el Señor coloca entre los consejos que uno preste sin esperar un interés como ganancia. También *puede* decirse[84] que el Señor no está hablando ahí acerca de la esperanza por parte del usurero de obtener una ganancia, sino de la esperanza que ponemos en los hombres. Pues no debemos hacer nuestras buenas acciones con la esperanza de obtener retribución de los hombres, sino de Dios solamente.

---

[84] Cfr. *Glosa ordinaria* a *Lucas*, 6, 35; San Beda el Venerable, *Expositio in Evangelium secundum Lucam*, II, c. 6, 35 (PL 92, 407 C-D; CCL 120, 146).

4. Algunos[85] dicen que la casa y el caballo se deterioran mediante su uso, y por eso puede aceptarse algo como compensación; mas el dinero no se deteriora. Pero este razonamiento es inválido, pues de conformidad con esto, no sería justo que alguien aceptara recibir una mayor cantidad por rentar su casa, que por su casa deteriorada por haberla rentado. Luego debe decirse que se vende el uso mismo de una casa lícitamente; mas no el uso del dinero, por la razón ya señalada[86].

5. Como dice el Filósofo[87] en la *Ethica*, dar algo en recompensa por un beneficio recibido, opera de un modo si se trata de la amistad útil, y de otro modo si se trata de la amistad virtuosa: porque en la amistad útil, debe medirse la recompensa según la utilidad que ha obtenido aquel que obtiene el beneficio. Mas en la amistad virtuosa, la recompensa debe medirse según el afecto del que dio el beneficio. Mas obligar por cierto pacto a recompensar el beneficio no corresponde a la amistad virtuosa: porque en tal amistad, el amigo que hace el beneficio inclina el afecto del amigo para que éste recompense a aquél gratuitamente y con bondad y complacencia, cuando haya oportunidad. Pero obligar con cierto pacto a alguien, a recompensar el beneficio, es propio de la amistad útil: y por eso, no debe obligársele a devolver más de lo que recibió; y no recibió más que la misma cantidad de dinero, porque el uso de dicho dinero, el cual consiste en consumirlo, no es distinto del mismo; y por eso, no debe obligársele más que a restituir el dinero.

6. El derecho positivo mira principalmente al bien común de la mayoría. Mas algunas veces sucede que cuando se impide algún mal, ello origina un enorme daño a la comunidad: y por eso algunas veces el derecho positivo tolera algo como una dispensa, no porque sea justo que se haga, sino para que la comunidad no sufra un mal mayor, así como también Dios permite que en el mundo se cometan algunos males, para que no se impida a Dios extraer bienes de dichos males. Y de este modo, el derecho positivo tolera la usura por las muchas bondades que a veces obtienen algunos por el dinero que les prestan, aunque sea bajo cierto interés.

7. El que paga el interés, padece algo injusto, no por sí mismo, sino por el usurero: quien, aunque no comete violencia absoluta contra aquél, procede con cierta mezcla de violencia; porque al que tiene necesidad de tomar prestado, le impone para ello la onerosa condición de pagar más de lo que se le presta. Y ello es semejante a aquel vendedor que vendiese su mercancía a un precio más

---

[85] Cfr. Alejandro de Hales, *Summa fratris Alexandri*, III, n. 380; San Buenaventura, *In III Sententiarum*, d. 37, dub. 7.

[86] En la solución.

[87] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, IX, 1, 1164a 33-1164b 10.

elevado del que vale, sólo porque el comprador tiene gran necesidad de ella: pues sería una venta injusta, así como también el préstamo del usurero injusto.

8. Lo necesario es de dos tipos, como se dice en el libro V de la *Metaphysica*[88]. En efecto, por un lado, necesario es aquello sin lo cual una cosa no puede existir, así como el alimento es necesario; pero por otro lado, necesario es aquello sin lo cual una cosa puede existir, pero no en buenas condiciones o del modo adecuado; y según esto, todas las cosas útiles se dice que son necesarias. Y aquel que recibe el préstamo, padece siempre una necesidad, tanto del primer modo, como del segundo.

9. Aquel que da su dinero al usurero, no lo da de modo absolutamente voluntario, sino en cierto modo forzado, como se ha dicho[89].

10. Así como el acreedor lícitamente acepta recibir menos por su propia voluntad, así también el deudor puede por su propia voluntad dar más, y aquel a quien lo da puede lícitamente recibirlo; pero si ello se estipula en el contrato de préstamo, el contrato es ilícito, e ilícita su aceptación.

11. Matar no es comúnmente contra Dios, como tampoco el préstamo: y ambas cosas pueden ser buenas o malas: pero matar a un inocente, comporta el carácter de un mal, y esto nunca puede ser bueno, como tampoco prestar con interés.

12. Cuando la obligación es lícita, puede lícitamente exigírsele a un hombre aquello a lo que éste se obligó; pero la obligación usuraria misma es naturalmente injusta: por lo que el usurero no puede lícitamente exigir a su deudor aquello a lo que éste se obligó ilícitamente.

13. El usurero puede esperar recibir por el préstamo que concede, alguna retribución, ya sea de palabra, de mano o de servicios, de dos modos. *De un modo*, como débito por alguna obligación tácita o expresa: y de este modo, cualquier retribución que se espere, se espera ilícitamente. *De otro modo*, puede esperar alguna retribución, no como débito, sino como algo gratuito y sin tener que cumplirse ninguna obligación, y de este modo, aquel que presta, puede lícitamente esperar alguna retribución de aquel a quien presta; así como el que hace un servicio a otro, confía en que éste le devuelva amigablemente un servicio a aquél. Sin embargo, la diferencia entre el simoniaco y el usurero, es que el simoniaco no da lo que es suyo, sino lo que es de Cristo; y por eso no debe esperar para sí alguna retribución, sino el sólo honor de Cristo y el ser útil a la Igle-

---

[88] Aristóteles, *Metaphysica*, V, 5, 1015a 20-26.

[89] *De malo*, q. 13, a. 4, ad7.

sia[90]. En cambio el usurero no presta a otro sino lo que es suyo, de donde puede esperar a cambio alguna retribución amigable del modo antes dicho.

14. Por el dinero prestado, aquel que presta puede sufrir un daño en la cosa que tenía, de dos modos. *De un modo*, porque no le es devuelto su dinero en el término establecido, y en tal caso, aquel que toma prestado está obligado a interés. *De otro modo*, si aún no ha expirado el plazo, entonces aquel que toma prestado no está obligado a interés: pues aquel que prestó el dinero debe haberse cuidado de no sufrir un daño, y tampoco aquel que toma prestado debe sufrir daño alguno por la negligencia del prestamista. Algo semejante sucede también en la compraventa. Pues el que compra alguna cosa, paga justamente por ella tanto cuanto vale; mas no tanto cuanto es perjudicado el vendedor por carecer de ella.

15. Así como dice el Filósofo[91] en la *Politica*, el uso de una cosa puede ser doble: *uno* propio y principal, y *otro* secundario y común. Así como el uso propio y principal de los zapatos es calzar, y el secundario es su intercambio. Mas con dinero sucede al revés, pues su uso *principal* consiste en ser intercambiado; ya que para esto se hizo el dinero: y el uso *secundario* del dinero puede ser cualquier otra cosa, como el entregarlo en prenda de otra cosa, o simplemente en hacer ostentación de él. Mas el intercambio es un uso como el del que consume la sustancia de la cosa intercambiada, en cuanto que hace que la misma desaparezca de aquel que la intercambiaba. Y por eso, si alguien entrega su dinero a otro, para uso de intercambio[92], que es lo propio del dinero, y por dicho uso exige[93] otra cantidad más allá de la suerte del mismo[94], ello será contra la justicia. Pero si alguien entrega a otro su dinero para un uso por el que el dinero no se consume, sucederá lo mismo que para aquellas cosas que por el uso mismo no son consumidas, las cuales son lícitamente dadas en arriendo o alquiler. Por ejemplo, si alguno entrega su dinero guardado en un saquito a otro para que éste lo deposite en prenda[95], y aquél acepta a cambio de una cantidad, no hay usura; puesto que no hay ahí contrato de préstamo, sino más bien de arriendo y

---

[90] No significa que quien ya cometió simonía debe esperar recibir el honor de Cristo, sino que aquel que ostenta alguna investidura, o posee algún poder espiritual, no tiene por qué esperar recibir alguna cantidad por sus servicios (en cuyo caso incurriría en simonía), sino sólo el honor de ser ministro de Cristo.

[91] Aristóteles, *Politica*, I, 3, 1257a 5-14.

[92] Es decir, para que el recipiendario lo gaste.

[93] El prestamista.

[94] Cfr. *Decretum*, causa 14, q. 3, c. 4 (Friedberg I 735); *Decretal*. V, tit. XIX, C. 10 y 19 (Friedberg II 814 y 816); *Glosa interlineal a Lucas*, 6, 35.

[95] Porque a este último le exige una su acreedor pignoraticio.

alquiler[96]. Y lo mismo sucede si alguno entrega a otro su dinero para uso de ostentación[97]; así como al revés, si alguien entrega sus zapatos a otra persona, para uso de intercambio[98], y por ello pidiera aquél una cantidad más allá del valor de los mismos, habría usura.

16. En dicho texto se llama metafóricamente "intereses" al incremento de los bienes espirituales que Dios demanda de nosotros para nuestro propio beneficio; y por tratarse de expresiones metafóricas, el argumento no es concluyente[99].

17. Una cosa es consentir la malicia de alguien, y otra cosa servirse de la malicia de otro para un bien. En efecto, consiente la malicia aquel a quien le place que otro se ejercite en su maldad, y quizás lo induce a ello: y esto siempre es pecado. En cambio se sirve de la malicia el que extrae un bien del mal que otro comete; e incluso Dios de esta forma se sirve de los pecados de los hombres, extrayendo de ellos algún bien. Y también es lícito a los hombres servirse del pecado de otro para un bien. Por eso cuando Publícola se preguntó si sería lícito servirse del juramento de aquel que jura por falsos dioses, en lo que peca éste último evidentemente, Agustín[100] le respondió que quien usa la confianza de aquellos que abiertamente han jurado por dioses falsos y así lo hace no para un mal sino para un bien, no queda asociado al pecado de aquellos que juraron por los demonios, sino a la promesa virtuosa que hicieron de decir la verdad. Sin embargo, si a alguien le plugiese que otro jurara por falsos dioses e incluso lo indujera a ello, pecaría. De modo semejante debemos decir, atendiendo a la materia en discusión, que una persona no peca si pide prestado con interés y usa de la malicia del prestamista para algún bien. Pero si alguien lograra convencer a un prestamista que no estuviese preparado para prestar con interés, de hacerlo así, indudablemente pecaría en cualquier caso, como si consintiera con que el otro pecara.

18. Si alguien entregara su dinero a algún usurero con la intención de que éste tratara de obtener ganancias para aquél, sin duda pecaría como el que consiente un pecado. Y lo mismo parece que hay que decir del que entrega conscientemente su dinero a una persona, en espera de que ésta se sirva de él para practicar la usura, que de otro modo no podría ejercer. Pero si alguien entrega su dinero al usurario, para otra cosa distinta del practicar la usura, es decir, no para que aquél obtenga ganancias[101], sino buscando remediar alguna necesidad

---

[96] Aquel alquila su dinero a éste, pues éste no lo recibe de aquél para gastarlo, sino para entregarlo en prenda a su acreedor pignoraticio.

[97] Es decir, sólo para que todos vean que este último tiene dinero.

[98] Es decir, para que esta última se los compre a aquél.

[99] Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, III, d. 11, c. 2, n. 4.

[100] San Agustín, *Epistola 47*, n. 2 (PL 33, 184; CSEL 34, 130).

[101] Procedentes de la actividad del usurero.

suya, más que consentir el pecado del mismo[102], o darle a éste materia para pecar, se sirve de su malicia, y por eso, ello puede hacerse sin cometer pecado.

19. Un hombre no debe consentir el pecado de otro, tan sólo para evitarse alguna molestia corporal. Sin embargo, a fin de evitar alguna molestia, puede el hombre lícitamente servirse de la malicia del otro, o incluso puede proporcionarle, en vez de quitarle, lo que es materia de pecado: por ejemplo, si un ladrón quisiera degollar a alguien, y para evitar el peligro de muerte la víctima le revelara al ladrón la ubicación de su tesoro para saquearle, no pecaría. Y así tenemos el ejemplo de aquellos diez varones que dijeron a Ismael: "No nos mates, porque tenemos tesoros en el campo" como se dice en *Jeremías* (41, 8).

20. Eso de que los hijos de Israel se llevaron los vasos tomados en préstamo no fue hurto, porque dichas cosas pasaron a su dominio por mandato de aquel que es Señor de todas las cosas.

[102] Es decir, el pecado del usurero.

CUESTIÓN 14
LA GULA

Y primero, se investiga si la gula es pecado.

Segundo, si la gula es pecado mortal.

Tercero, si son convenientemente asignadas sus especies a la gula.

Cuarto, si es un vicio capital.

ARTÍCULO 1
Si siempre es pecado la gula[1]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Nadie peca en aquello que no puede evitar, como dice Agustín[2] en *De libero arbitrio*. Pero nadie puede evitar la gula: pues dice Gregorio[3] en sus *Moralia*, que "en el acto de comer se mezcla el deseo con la necesidad; no sabemos lo que la necesidad requiera ni tampoco lo que sea suficiente al deseo". Luego la gula no es pecado.

2. Dice Agustín[4] en sus *Confessiones*: "¿Quién hay, Señor, que no tome un poco más del alimento que necesita?". Pero hacer esto pertenece a la gula. Por tanto, la gula no puede ser evitada. Luego la gula no es pecado.

---

[1] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 148, a. 1.

[2] San Agustín, *De libero arbitrio*, III, c. 18, n. 50 (PL 32, 1295; CCL 29, 304; CSEL 74, 131).

[3] San Gregorio, *Moralium libri*, XXX, c. 18, n. 62 (PL 76, 558B).

[4] San Agustín, *Confessiones*, X, c. 31, n. 47 (PL 32, 799; CSEL 33, 262).

3. Dice Agustín[5] en *De libero arbitrio*, que ahí donde la naturaleza y la necesidad dominan, no existe culpa alguna. Pero la naturaleza y la necesidad nos mueven a la gula. Luego parece que la gula no es pecado.

4. Como dice el Filósofo[6] en *De anima*, hambre es el apetito de alimento. Luego el hambre inmoderada es el apetito inmoderado de tomar alimento, en lo cual consiste la razón de gula. Pero no está en nuestro poder el no tener hambre inmoderadamente. Luego tampoco está en nuestro poder evitar la gula.

5. Dice Agustín[7] en las *Confessiones*: "Me has enseñado, que he de tomar mis alimentos como si éstos fuesen medicinas". Pero el tomar medicinas no es pecado. Luego parece que la gula, que consiste en tomar alimentos, tampoco es pecado.

6. Todo pecado se opone a alguna virtud, así como el extremo se opone al justo medio, como es patente por lo que dice el Filósofo[8] en la *Ethica*. Pero la gula no se opone a la templanza o a la sobriedad como el extremo al medio, porque de ser así, sería necesario que la virtud desapareciese si se dejara de tomar alimento; lo cual parece no ocurrir; en efecto, esto pertenece a la abstinencia, como sucede con el ayuno y otras virtudes de este tipo. Luego la gula no es pecado.

EN CONTRA

1. Parece ser pecado aquello que, como un enemigo, nos impide la lucha del espíritu. Pero la gula es así; pues dice Gregorio[9] en sus *Moralia* que "ante un conflicto espiritual, no se vence en la lucha a menos que primero derrotemos al enemigo que habita dentro de nosotros mismos, es decir, nuestro apetito de gula". Luego la gula es pecado.

SOLUCIÓN

Como dice Dionisio[10] en *De divinis nominibus*, el mal para el alma consiste en actuar al margen de su razón de ser; por lo que sucede que el pecado se presenta en todos los que se apartan de la regla de la razón. Pues el pecado no es otra cosa que un acto desordenado o malo. Mas este apartarse de la regla de la razón sucede tanto en los actos exteriores, como en las pasiones interiores del

---

[5] San Agustín, *De libero arbitrio*, III, c. 1, n. 1 (PL 32, 1270; CCL 29, 274; CSEL 74, 89).

[6] Aristóteles, *De anima*, II, 3, 414b 12.

[7] San Agustín, *Confessiones*, X, c. 31, n. 44 (PL 32, 797; CSEL 33, 259).

[8] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 6, 1107a 2-6.

[9] San Gregorio, *Moralium libri*, XXX, c. 18, n. 58 (PL 76, 555D).

[10] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 32 (PG 3, 733A; Dion. 309).

alma, que deben ordenarse por la regla de la razón. De donde, tanto más frecuente es que haya pecado en algunas pasiones, cuanto más difícil es someter éstas a la regla de la razón.

Mas entre todas las pasiones, la más difícil de ordenar para la razón es el placer, y principalmente los placeres naturales que son "partes integrantes de nuestra vida"[11], tales son los placeres por la comida y la bebida, sin las cuales la vida humana no puede tener lugar. Es por eso que con relación a tales placeres nos apartamos frecuentemente de la regla de la razón. Pero cuando el deseo de placeres de este tipo va más allá de la regla de la razón, hay pecado de gula; por lo que se dice que "la gula es el apetito inmoderado de comer y beber"[12].

Mas el pecado de gula no pertenece a los actos exteriores, es decir, no consiste en el comer mismo, a no ser por consecuencia, es decir, en cuanto procede del deseo desordenado de alimento, como sucede con todos los demás vicios que pertenecen a las pasiones. Por lo que dice Agustín[13] en sus *Confessiones*: "No es la impureza del alimento lo que temo, sino la impureza del deseo desordenado". Por lo que es evidente que la gula se dice que pertenece principalmente a las pasiones: y se opone a la templanza que versa sobre los deseos y placeres que despierta la comida y la bebida.

RESPUESTAS

1. La regla de la razón consiste en que el hombre consuma el alimento según conviene al sustento del cuerpo, a la buena salud del hombre, y al disfrute de la compañía de aquellos con quienes convive, como se afirma en el libro III de la *Ethica*[14]. Luego cuando alguien apetece el alimento y lo consume según esta regla de la razón, consume según necesidad. Pero cuando se excede más allá de esto, traspasa la regla de la razón, apartándose del justo medio de la virtud, a fin de satisfacer su deseo. Pero, como dice el Filósofo[15] en la *Ethica*, a veces se aparta mucho del justo medio de la virtud, y esto puede percibirse fácilmente; mas otras veces se aparta poco, y esto es imperceptible; de donde tiene poco de razón de pecado; y en relación con esto es que deben entenderse las palabras de Gregorio.

2. No todo el que come más de lo necesario, peca con el vicio de gula: pues puede suceder que lo que uno cree que es necesario para sí, sea superfluo; y en ese caso, el deseo de alimento no es inmoderado, porque no se aparta de la regla

---

[11] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 3, 1105a 3, según una antigua traducción (Gauthier 9).

[12] Hugo de San Víctor, *De Sacramentis Christianae Fidei*, II, parte, 13, c. 1 (PL 176, 526A).

[13] San Agustín, *Confessiones*, X, c. 31, n. 46 (PL 32, 799; CSEL 33, 261).

[14] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 11, 1119a 16-20.

[15] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 9, 1109b 18-20.

de la razón. Mas la gula, como se ha dicho[16], no consiste de modo primero y principal en el consumo inmoderado de alimento, sino en el inmoderado deseo de consumirlo. Y la medida del consumo mismo de alimento se toma según la regla de nuestra naturaleza corporal. Esta regla puede ser mejor conocida por la ciencia de la medicina que por la prudencia. En cambio, la razón práctica puede juzgar si el deseo de comida es moderado o inmoderado; incluso si ello no puede conocerse fácilmente porque no nos alejamos mucho de la razón, como se ha dicho[17]. Con todo, el hombre puede alcanzar la moderación principalmente con la ayuda de Dios. Y por eso, después de las palabras de Agustín[18] citadas en la objeción, dice a continuación: "Quienquiera que sea", es decir, el que no toma más alimento del que necesita, "es grande; permitamos que exalte la grandeza de tu nombre".

3. La naturaleza y la necesidad inducen a tomar alimento; pero con el acto de gula se traspasa la necesidad de la naturaleza, conforme a la cual la razón modera el deseo.

4. El apetito de alimento es doble. *Uno* es un apetito natural, en cuanto que la capacidad apetitiva, retentiva, digestiva y expulsiva[19] sirven a la nutritiva, que es una potencia del alma vegetativa; y tal es el apetito de tener hambre, el cual no se sigue de alguna aprehensión, sino que se sigue de la indigencia de la naturaleza: por lo que el tener hambre en exceso no es pecado, sino que más bien disminuye el pecado o lo excusa totalmente. *Otro* es el apetito sensitivo que se sigue de una aprehensión, en el cual consisten las pasiones del alma; y de este apetito tiene razón de gula el deseo inmoderado de tomar alimentos; por lo que el argumento procedía de un equívoco.

5. Los alimentos coinciden con los medicamentos en que ambos se consumen contra los defectos de la naturaleza corporal, pero puede en ellos atenderse a una diferencia en cuanto a dos cosas. *En primer lugar*, ciertamente, porque las medicinas son tomadas según la regla de la ciencia médica; de donde, si al tomar las medicinas hubiese algún desorden, éste se imputa más al médico que los da, que al enfermo que los toma. En cambio, los alimentos, como en la mayoría de las veces, los toma el hombre por su propio arbitrio; y por eso, si por el inmoderado deseo de placer por la comida, come en exceso, a él mismo se le imputa su pecado. *En segundo lugar* difieren, porque el tomar medicinas no es placentero, como lo es el tomar alimentos; y así, al tomar medicinas no hay

---

16 En la solución.

17 *De malo*, q. 14, a. 1, ad1.

18 San Agustín, *Confessiones*, X, c. 31, n. 47 (PL 32, 799; CSEL 33, 262).

19 Tomado literalmente de Moisés Maimónides, *Doctor Perplexorum*, I, c. 71 (Justiniani f. 31 v). Cfr. también Nemesio, *De natura hominis*, c. 23 (PG 40, 693A; Verbeke 105); San Juan Crisóstomo, *De fide orthodoxa*, II, c. 12 (PG 94, 928D; Bt. 123).

pecado por un desordenado deseo de placer, como sí lo hay al tomar alimentos. Sin embargo, si algún enfermo tomara de algún medicamento placentero más de lo debido, contra el consejo del médico, por un deseo de placer, de modo semejante pecaría con el vicio de gula.

6. El exceso, el defecto y el medio se consideran en la virtud moral, no según una cantidad absoluta, sino según su proporción con la recta razón, según la cual se determina el medio de la virtud, como es patente por la misma definición de virtud en el libro II de la *Ethica*[20]; y por eso sucede que algunas veces la virtud se encuentra en el extremo según una cantidad absoluta, pero se encuentra en el medio según su proporción con la recta razón, como dice el Filósofo[21] acerca del magnánimo, que, “en cuanto a la grandeza, ciertamente está en un extremo”, es decir, en cuanto se trata de una persona que se esfuerza por alcanzar cosas grandes, mas “en relación con lo que le conviene está en el término medio”. Así, pues, la virginidad, la pobreza y el ayuno, están en el extremo según una cantidad absoluta, pero están en el término medio en relación con la proporción que dicta la recta razón[22], y por eso, si uno se aparta de ésta, comete pecado, incluso por abstinencia en exceso. Por lo que también dice Gregorio[23] en sus *Moralia*: “Generalmente cuando se contiene la carne más de lo debido, incluso por ejercitarse en las buenas obras, se debilita. De tal modo que para la oración o la predicación no tiene suficiente fuerza apresurarse a sofocar las fuerzas del pecado que hay dentro de uno, pues de esta manera, mientras perseguimos al enemigo, matamos también al ciudadano que amamos”.

---

[20] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 6, 1106b 36-1107a 2.

[21] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, IV, 3, 1123b 13-14, según traducción de Lincoln (Gauthier 212).

[22] *De malo*, q. 15, a. 1, ad9.

[23] San Gregorio, *Moralium libri*, XXX, c. 18, n. 63 (PL 76, 558C).

ARTÍCULO 2
Si la gula es pecado mortal[24]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Sobre aquello de *Hebreos* (12, 16): "Ninguno sea fornicario, ni profano como Esaú", dice la *Glossa*[25] que Esaú fue profano, porque fue un comedor voraz, es decir, un goloso. Pero en todo caso, nadie se dice profano a no ser debido a un pecado mortal. Luego la gula es pecado mortal.

2. Las virtudes no desaparecen a no ser por el pecado mortal. Pero por la gula desaparecen las virtudes; pues dice Gregorio[26] en sus *Moralia*: "Cuando el vicio de la gula domina, los hombres pierden todo lo que han hecho con constancia; y mientras el vientre no es restringido, se pierden al mismo tiempo todas las virtudes". Luego la gula es pecado mortal.

3. Todo lo que corrompe el término medio de la virtud, corrompe la virtud, que consiste en un término medio, y por consiguiente es pecado mortal. Pero la gula corrompe el término medio de la virtud, como se ha dicho[27]. Luego la gula es pecado mortal.

4. Es pecado más grave matarse a sí mismo, que matar a otro; y de modo semejante, pecado más grave parece ser el que alguien infiera un daño a su cuerpo, que al cuerpo de otro. Pero mediante la gula se infiere un daño al propio cuerpo; pues se dice en *Eclesiástico* (37, 33-34): "En el mucho comer habrá enfermedad..., y muchos han muerto por la embriaguez". Luego la gula es pecado mortal, como también la ira, que tiende al daño del prójimo.

5. Así como el orden de los preceptos se manifiesta en las buenas obras, así también el orden de las prohibiciones se manifiesta en los pecados. Pero la primera prohibición hecha al hombre fue sobre el vicio de la gula, como es patente en *Génesis* (2, 17), donde el Señor mandó a Adán que no comiera del árbol de la ciencia del bien y del mal. Luego el pecado de gula es el primero y principal, y así parece que es pecado mortal.

---

[24] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 148, a. 2; *Super Romanos*, c. 13, lect. 3; *Super Galatas*, c. 5, lect. 5.

[25] *Glosa* de Pedro Lombardo a *Hebreos*, 12, 16 (PL 192, 505C).

[26] San Gregorio, *Moralium libri*, XXX, c. 18, n. 59 (PL 76, 556A-B).

[27] *De malo*, q. 14, a. 1.

6. El pecado mortal consiste en apartarse de Dios[28]. Pero la gula aparta de Dios al hombre, pues lo hace idolatrar, según aquello de *Éxodo* (32, 6): "El pueblo se sentó a comer y beber, y se levantaron después a divertirse", es decir, en honor del ídolo[29]. Además, lo hace fornicar, pues se dice en *Oseas* (4, 10): "Comerán y no se saciarán, han fornicado y no han parado de hacerlo". Luego la gula es pecado mortal.

7. Dice Jerónimo[30] en su libro *Adversus Iovinianum*: "La avidez de alimentos, que es madre de la avaricia, ata el alma con cadenas". Pero sólo el pecado mortal ata el alma. Luego la gula es pecado mortal.

8. Dice Jerónimo[31] en el mismo libro, que es contrario a la naturaleza dejarse llevar por los deseos. Pero aquello que es contrario a la naturaleza es pecado mortal[32]: porque es necesario que también sea contrario a la razón. Luego la gula, que consiste en cierto dejarse llevar por los deseos, es pecado mortal.

9. Todo aquel pecado cuyo efecto también es pecado mortal, es pecado mortal. Pero los efectos de la gula son siempre pecados mortales: porque sobre aquello de *Salmos* (135, 10): "Hirió a Egipto en sus primogénitos", dice la *Glossa*[33]: "Lujuria, soberbia y avaricia son pecados que primero genera el estómago". Luego la gula es pecado mortal.

10. Sobre aquello de *Eclesiástico* (39, 31-32): "Lo que principalmente se necesita para la vida humana es agua, fuego, hierro, sal, leche, harina de trigo, miel, racimos de uvas, aceite y vestido: así como todas estas cosas se convertirán en bendiciones para los santos, así para los malvados y pecadores se convertirán en maldiciones", dice la *Glossa*[34]: "Para los pecadores, es decir, para los que abusan de tales cosas se convertirán en males, es decir, en condenación eterna". Pero el abuso de aquellos bienes muchas veces se produce por la gula. Luego la gula merece la condenación eterna, y de este modo es pecado mortal.

11. Aquello que hace al hombre bestial, es pecado mortal, y gravísimo. Pero la intemperancia, de la cual es parte la gula, hace al hombre bestial, como dice el Filósofo[35] en la *Ethica*. Luego la gula es pecado mortal.

---

[28] Cfr. San Agustín, *De libero arbitrio*, I, c. 6, n. 35 (PL 32, 1240; CCL 29, 235; CSEL 74, 35); III, c. 1, n. 1 (PL 32, 1269; CCL 29, 274; CSEL 74, 89).

[29] Cfr. *Glosa ordinaria* a *Éxodo*, 32, 6.

[30] Sanj Jerónimo, *Adversus Iovinianum*, II, n. 8 (PL 23, 297C [311A]).

[31] Sanj Jerónimo, *Adversus Iovinianum*, II, n. 9 (PL 23, 299A [312B]).

[32] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 30 (PG 94, 976A; Bt. 162).

[33] *Glosa* de Pedro Lombardo a *Salmos*, CXXXV, 10 (PL 191, 197D), tomada de Casiodoro, *Expositio in Psalmos*, 135, 10 (PL 70, 971B; CCL 98, 1226).

[34] *Glosa interlineal a Eclesiástico*, 39, 31-32.

[35] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 10, 1118b 3-4.

12. La idolatría es pecado mortal. Pero la gula es cierta idolatría: pues se dice en *Romanos* (16, 18), de algunos que no sirven a Cristo, sino a su propio vientre; y en *Filipenses* (3, 18-19): "Porque hay muchos cuyo fin es la perdición, y cuyo Dios es el vientre". Luego la gula es pecado mortal.

EN CONTRA

1. Ningún pecado mortal se encuentra en los varones santos. Pero de vez en cuando, la gula se encuentra en los varones santos; pues dice Agustín[36] en sus *Confessiones*: "Alguna vez la embriaguez sorprendió a tu siervo; ten piedad para que se aleje de mí". Mas la crápula pertenece a la gula. Luego la gula no es pecado mortal.

2. Todo pecado mortal es contrario a algún precepto de ley. Pero la gula no es contraria a ningún precepto de ley, como es patente al que examina cada uno de los preceptos del Decálogo. Luego la gula no es pecado mortal.

3. Al explicar aquello de *Job* (11, 11): "Pues Él conoce la vanidad de los hombres", dice Gregorio[37] en sus *Moralia*: "Por la vanidad somos llevados a la iniquidad, pues primero nos dejamos llevar por las faltas más leves, para que después estando acostumbrados a todas ellas no temamos cometer también las más graves"; y entre aquéllas pone el ejemplo de la gula: "Mientras descansamos en la gula, inmediatamente nos entregamos a nosotros mismos a la locura de la ligereza" [38], y así, la gula se enumera entre las faltas leves. Pero los pecados mortales no se dicen leves. Luego la gula no es pecado mortal.

4. Dice Agustín[39] en *Sermones*: "Siempre que una persona coma o beba más de lo necesario, esa persona debe saber que ello pertenece a los pecados mínimos". Pero comer o beber más de lo que es necesario, pertenece a la gula. Luego la gula no es pecado mortal.

SOLUCIÓN

Cuando se investiga de algún pecado en general: si es mortal, debe entenderse la cuestión de si es mortal por su género, porque como se ha dicho muchas veces en cuestiones anteriores[40], en cualquier género de pecado mortal, como el del homicidio o el adulterio, puede encontrarse algún movimiento que es peca-

---

36 San Agustín, *Confessiones*, X, c. 31, n. 45 (PL 32, 798; CSEL 33, 260).

37 San Gregorio, *Moralium libri*, X, c. 11, n. 21 (PL 75, 933A; CCL 143, 552).

38 San Gregorio, *Moralium libri*, X, c. 11, n. 21 (PL 75, 933A; CCL 143, 552).

39 San Agustín, *Sermo 104*, n. 3 (PL 39, 1946). El verdadero origen de la cita parece ser *Decretum*, d. 25, c. 3 (Friedberg I 93).

40 *De malo*, q. 10, a. 2; q. 11, a. 3; q. 13, a. 2.

do venial; y de modo semejante, en cualquier género de pecado venial puede encontrarse algún acto que es pecado mortal; así como en el género de la verbosidad, cuando remite a un fin de pecado mortal.

Mas la especie del acto moral se toma de su objeto[41]; por lo que si el objeto de algún pecado es contrario a la caridad, en la que consiste la vida espiritual, es necesario que aquel pecado sea mortal por su género o por su especie: así como la blasfemia por su objeto, es contraria a la caridad como amor a Dios, y el homicidio por su objeto, es contrario a la caridad como amor al prójimo, por lo que ambos son pecados mortales.

Y el pecado de gula consiste en el deseo desordenado de placer por los alimentos. Mas el placer mismo por los alimentos, considerado en sí mismo, no es contrario a la caridad como amor a Dios o como amor al prójimo; sino que, según se añada a aquél un desorden, de algún modo puede ser contrario a ella, y de otro modo no.

Pues el deseo de dicho placer puede ser desordenado de dos modos. De un modo, de manera que excluya su orden al fin último, lo cual sucede cuando el hombre apetece dicho placer como fin último, por el hecho de que no es posible que existan muchos fines últimos para un solo hombre; y tal desorden repugna a la caridad como amor a Dios, quien debe ser amado como fin último. *De otro modo*, el deseo puede ser desordenado según aquello que es para el fin, quedando a salvo el orden del fin último; como cuando alguien desea comer o beber en exceso, pero no lo desea de modo que para conseguirlo quiera transgredir los preceptos divinos; y tal desorden no repugna a la caridad. Ahora bien, pertenece a la razón de gula el desorden de un deseo, pero no pertenece a la razón de ella el desorden que suprime el orden del fin último.

Y por esto la gula, según la razón de su especie, no le corresponde ser pecado mortal, sino que algunas veces puede ser pecado mortal y otras veces pecado venial, según los dos modos de desorden ya señalados.

RESPUESTAS

1. Se ha llamado profano a Esaú[42] por su gula, pues en él hubo tanto desorden en su deseo de comer, que vendió su derecho de primogenitura por comida; por lo que en cierto modo parecía desear el placer por los alimentos como fin.

2. Un pecado desaparece las virtudes de dos modos. De un modo, directamente, por ser contrario a una virtud, y así las virtudes desaparecen por la gula que es pecado mortal, lo mismo que por los demás pecados mortales. *De otro*

---

[41] Cfr. Aristóteles, *De anima*, II, 6, 415a 18-20, según Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 48, a. 2, ob2.

[42] Cfr. *Génesis*, 25, 33.

modo, dispositivamente; y así, también los pecados veniales desaparecen a las virtudes: puesto que, como se dice en *Eclesiástico* (19, 1): "El que desprecia lo poco, cae poco a poco".

3. Todo pecado venial y mortal corrompe el término medio de la virtud en acto; pues no existiría pecado a no ser que éste se apartara del término medio de la razón; pero no corrompe el hábito de la virtud, a no ser aquel pecado que es contrario a la caridad, de la cual dependen todas las virtudes; y según esto, la gula que es pecado venial, no corrompe el término medio de la virtud en hábito, sino en acto.

4. El daño al prójimo es el objeto propio de la ira: pues la ira apetece la venganza[43] injusta, que consiste en un daño al prójimo; pero el daño al propio cuerpo no es el objeto propio de la gula, sino que algunas veces la gula tiende a su objeto sin intención, y tal daño no tiene carácter de gula. Sin embargo, si por un deseo inmoderado de comer, alguien infiriese conscientemente un daño grave a su cuerpo, al comer en exceso, y al tomar cosas perjudiciales, no estaría excusado de pecado mortal.

5. Aquella prohibición hecha a Adán, no fue una prohibición del vicio de gula: pues si dicha prohibición no hubiese existido, podía comerse aquella fruta[44] sin cometer ningún pecado de gula; sino que aquello fue un precepto de disciplina[45] dado al hombre, de modo que el hombre aprendiese que habría una diferencia entre el bien de la obediencia, y el mal de la desobediencia, como dice Agustín[46] en *De Genesi ad litteram*. De donde, el primer pecado del hombre no fue la gula, sino la desobediencia o soberbia.

6. La gula induce dispositivamente a idolatría y lujuria; mas no de tal modo que estas dos últimas pertenezcan a la razón de gula; de donde, no se sigue que el pecado de gula sea pecado mortal, pues también el pecado venial puede disponer a uno mortal.

7. El pecado mortal ata al alma en sentido absoluto en cuanto que impide que ésta pueda por sí misma volver al orden de la caridad; pero el pecado venial ata al alma de manera relativa, en cuanto que impide la virtud en acto; y así la

---

43 Aristóteles, *Rhetorica*, II, 2, 1378b 1-2, según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 46, a. 1.

44 El vocablo "fruto" (lat. *pomum*), empleado para designar específicamente a la manzana, no se encuentra en *Génesis*, 2, 17, ni en 3, 3. Más bien aparece "fruto" (lat. *fructus*) para designar a cualquier clase de fruta. Sin embargo, que se trató de una manzana ya se encuentra en San Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, 70, sermón 2, n. 7 (PL 36, 897; CCL 39, 966). Quizás provenga de una falsa interpretación del *Cantar de los Cantares*, 8, 5.

45 Así también piensa San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 17, dub. 5.

46 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VIII, c. 14, n. 31 (PL 34, 384; CSEL 28-1, 252).

gula ata de un modo al alma, en cuanto que es pecado venial, y *de otro modo*, en cuanto que es pecado mortal.

8. La razón pertenece a los seres humanos por naturaleza, de donde todo lo que es contrario a la razón, es contrario a la naturaleza del hombre. Así, pues, dejarse llevar por sus deseos es contrario a la naturaleza del hombre en cuanto que con ello traspasa la regla de la razón: o bien suprimiendo el orden del fin, lo cual es absolutamente contrario a la razón, o bien suprimiendo el orden de aquellas cosas que se ordenan al fin, lo cual es ir contra la razón bajo cierto aspecto, o más bien porque ese acto carece de razón.

9. Aquellas tres cosas se dice que son efectos de la gula, en cuanto que la gula dispone hacia dichos vicios; pero de esto no se sigue que la gula sea siempre pecado mortal.

10. Usar es referir algo al fin último que nos hace felices. Y así, propiamente hablando, abusan de las cosas creadas aquellos que ponen su fin en ellas, no refiriéndolas al fin último; y esto merece la condenación, trátese de la gula o de otros pecados por los que el hombre abusa de las cosas creadas de dicha manera.

11. El Filósofo no dice que la intemperancia en sentido absoluto haga al hombre bestial, sino que gozar de tales placeres y principalmente amarlos, es bestial; y esto porque los placeres de este tipo son aquello que compartimos con las bestias, ya que otros placeres son propios del hombre[47]. Y aquel que ama principalmente aquellos placeres, pone su fin en ellos.

12. Sirven a su vientre como a un dios, los que hacen del placer por la comida con que llenan sus vientres su fin propio, el cual debe ponerse sólo en Dios.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

Es fácil responderlas: pues todas ellas se aplican a la gula en cuanto pecado venial.

Mas es necesario responder al segundo argumento, que parece mostrar que la gula de ningún modo es pecado mortal, sólo porque no es contraria a ningún precepto. Pues debe decirse que los preceptos del Decálogo ordenan y prohíben conductas generales, pero a partir de éstas, corresponderá a la razón natural extraer las conductas específicas implícitas en aquéllos[48]: pues éstas son reducciones de aquéllas. De donde, no todos los pecados mortales son directamente contrarios a los preceptos del Decálogo, sino a través de cierta reducción; así como la prohibición de la simple fornicación es reducción del precepto: "no

[47] Piénsese por ejemplo en los placeres intelectuales y estéticos.

[48] Se refiere a los alcances de cada precepto del Decálogo.

cometerás adulterio"[49]; y de modo semejante, la prohibición de la gula en cuanto pecado mortal, es contraria, por reducción, al precepto de la santificación del sábado[50], en el cual está incluido el descanso espiritual[51] que es obstaculizado por la intemperancia de la gula.

Artículo 3
Sobre las especies de gula[52]

Las cuales enumera Gregorio[53] en sus *Moralia*, diciendo: "El vicio de la gula nos tienta de cinco modos: en efecto, a veces, llega antes de que haya necesidad; a veces exige manjares exquisitos; a veces apetece que lo que haya que tomar esté preparado con excesivo esmero; a veces la cantidad misma a tomar excede la medida de lo que hay que comer; a veces por su mismo ardor alguien peca de inmenso deseo; especies que se contienen en este verso"[54]:

fuera de tiempo, manjar exquisito, con exceso, con voracidad y con excesivo esmero[55]

Mas parece que estas cinco especies de gula se distinguen inconvenientemente.

---

49 *Éxodo*, 20, 14; *Deuteronomio*, 5, 18.

50 *Éxodo*, 20, 8.

51 Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, III, d. 37, c. 2, n. 4.

52 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 148, a. 4.

53 San Gregorio, *Moralium libri*, XXX, c. 18, n. 60 (PL 76, 556-557).

54 Este mismo verso se encuentra en Alejandro de Hales, *Summa fratris Alexandri*, II-II, n. 591, y San Alberto Magno, *In IV Sententiarum*, d. 33, a. 20. Véase la referencia a estas especies de gula hecho por Tomás más atrás en *De malo*, q. 2, a. 6, sol., al hablar de las circunstancias del acto moral.

55 "De cinco maneras, según San Gregorio y Santo Tomás (II-II, q. 148, a. 4), se puede incurrir en el vicio de la gula: 1ª *Praepropere*: Comiendo fuera de hora sin necesidad. 2ª *Laute*: Exigiendo manjares valiosos y selectos. 3ª *Nimis*: Comiendo excesivamente. 4ª *Ardenter*: Comiendo con gran ardor. 5ª *Studiose*: Preparados con excesivo esmero"; A. Royo Marín, *Teología moral para seglares*, vol. I: *Moral fundamental y especial*, B.A.C., Madrid, [4]1973, p. 368 (sección: Moral, nº 166).

OBJECIONES

1. Los modos antes citados de gula difieren según diversas circunstancias: en efecto, comer *fuera de la hora establecida* atiende al tiempo, comer *manjares exquisitos* se refiere a la substancia del alimento, y así las demás. Pero las circunstancias, toda vez que son accidentes de los actos, no diversifican la especie. Luego las diversas especies de gula no deben distinguirse según las cinco anteriores.

2. En cualquier pecado se transgrede una regla según las diversas circunstancias; así como el avaro recibe algo cuando no conviene, donde no conviene, y de modo semejante según las otras circunstancias. Sin embargo, las diversas especies de avaricia no se distinguen según esto. Luego tampoco debe distinguirse las diversas especies de gula, según las cinco anteriores.

3. Así como el tiempo se considera una circunstancia, así también el lugar y la substancia del pecador. Por tanto, si se toma una especie de gula según el tiempo, también las otras especies deben tomarse según el lugar, y según las otras siete circunstancias[56], de modo que sean siete u ocho especies de gula.

4. Según dice el Filósofo[57] en la *Ethica*, la templanza a la cual se opone la gula, versa sobre los placeres del gusto, no en cuanto al gusto, sino en cuanto al tacto. Pero comer *manjares exquisitos* y *preparados con excesivo esmero* parece referirse a un buen sabor, que es lo propio del objeto del gusto. Luego estas dos no constituyen especies de gula.

5. Dice Agustín[58] en sus *Confessiones*, que el pueblo en el desierto mereció ser censurado, no porque deseó carne, sino porque murmuró contra Dios por un deseo de alimentos. Pero dice Gregorio[59] en sus *Moralia*, que habiendo despreciado el maná, el pueblo pidió alimentos de carne, los cuales juzgó que eran más exquisitos. Luego apetecer *manjares exquisitos* no parece pertenecer al pecado de gula, y así parece que las especies arriba señaladas de gula, se asignan inconvenientemente.

EN CONTRA

1. La autoridad de Gregorio[60] distingue las especies de la gula ya citadas por él.

---

[56] Véase *De malo*, q. 2, a. 6.

[57] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 10, 1118a 26-32.

[58] San Agustín, *Confessiones*, X, c. 31, n. 46 (PL 32, 799; CSEL 33, 262).

[59] San Gregorio, *Moralium libri*, XXX, c. 18, n. 60 (PL 76, 557A).

[60] San Gregorio, *Moralium libri*, XXX, c. 18, n. 60 (PL 76, 556-557).

Solución

Al distinguir las especies de los actos morales, es necesario atender principalmente a los motivos que son objetos propios de los actos voluntarios, porque el objeto que mueve a la voluntad es como la forma del mismo; de donde los actos voluntarios se distinguen según sus diversos motivos, así como los actos de las cosas naturales se distinguen según las diversas formas de los agentes.

Mas sucede que algunas veces, un mismo motivo es causa de que el hombre transgreda el término medio de la virtud según las diversas circunstancias; y en ese caso, según las diversas circunstancias desordenadas no se toman las diversas especies de pecado; así como en la avaricia, el hombre se mueve a robar lo ajeno en el tiempo en que no debe, en el lugar en que no debe y a las personas a quienes no debe, por un mismo motivo, a saber, a fin de reunir dinero; y por eso, según esto no se diversifican las especies de avaricia. En cambio, si existiesen diversos motivos para pecar, de este modo existirían diversas especies de avaricia; como si alguien se inclinara a la transgresión de cualquiera de las circunstancias por no dar, y a otras por recibir en exceso.

Así, pues, debe decirse que las especies de gula citadas al comienzo del artículo, se distinguen según diversos motivos; pues como se ha dicho[61], el pecado de gula consiste en un deseo desordenado de placer por los alimentos. Mas este desorden puede referirse al placer o al deseo.

Mas la causa del placer puede ser natural o artificial. Natural, ciertamente, como cuando alguien busca deleitarse superfluamente con alimentos valiosos y selectos, según aquello de *Amós* (6, 4): "Vosotros, quienes coméis los mejores corderos del rebaño, y los más escogidos becerros de la vacada". Y artificial, como cuando alguien apetece superfluamente alimentos preparados con excesivo esmero. Por tanto, atendiendo al primer tipo de causa podemos hablar de comer un *manjar exquisito*, y atendiendo al segundo tipo de causa podemos hablar de comer alimentos preparados *con excesivo esmero*.

Pero por parte del deseo, el desorden puede diversificarse según diversos motivos, de tres modos. En efecto, el deseo es cierto movimiento de la facultad apetitiva que tiende al placer. Ahora bien, también en el mundo de los cuerpos el movimiento vehemente y desordenado puede entenderse de tres tipos. El *primero*, ciertamente, cuando algo llega antes al término al que tiende: y así el movimiento vehemente se apresura a alcanzar su término. Lo mismo ocurre con el deseo, pues cuando se realiza desordenadamente, no puede soportar el tener que esperar a comer, sino que se adelanta a comer. Y a esto se refiere la expresión comer *fuera de tiempo*. El *segundo*, cuando el movimiento es considerado en el acto mismo con que llega a su término, porque aquello que en el mundo de

[61] *De malo*, q. 14, a. 1.

los cuerpos se mueve violentamente termina por unirse desordenadamente con aquello hacia lo que tiende. Y de esta manera, cuando el deseo de alimento es vehemente se produce, el hombre se comporta desordenadamente al comer. Y a esta clase de desorden se refiere la expresión comer *con voracidad*. El *tercero*, cuando el movimiento desordenado de un cuerpo es considerado después de que ha alcanzado aquello a lo que tiende, es decir, cuando no se detiene en su término, sino que va más allá de éste. Lo mismo sucede cuando alguien desea inmoderadamente un alimento y su deseo no se aplaca con la cantidad moderada de comida que su naturaleza requiere sino que toma aún más. Y a esta clase de desorden se refiere la expresión comer *con exceso*.

RESPUESTAS

1. Las especies citadas por Gregorio, no son diversificadas por las diversas circunstancias, sino por los diversos motivos, como se ha dicho[62].

2-3. Y por esto, también es patente la solución al segundo y al tercer argumento, puesto que no siempre la transgresión de las diversas circunstancias, posee diversos motivos.

4. El goloso no se deleita con *manjares exquisitos* y preparados *con excesivo esmero* juzgando acerca de sabores, tal como hacen los catadores de vinos, cuya actividad es algo propio del gusto en cuanto gusto: pues el desorden en este placer pertenece más a la curiosidad que a la gula. En cambio el goloso se deleita en el consumo mismo de *manjares exquisitos* y preparados *con excesivo esmero*; consumo que se realiza mediante el tacto.

5. Comer *manjares exquisitos* no es pecado, como dice Agustín; sino que el deseo desordenado de ellos puede ser pecado, conforme a la intención de Gregorio.

---

[62] En la solución.

ARTÍCULO 4
Si la gula es un vicio capital[63]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Así como sucede que hay placer en el sentido del gusto y del tacto, así también en los otros sentidos. Pero en relación con los otros sentidos no hay vicios capitales. Luego la gula, que versa sobre los placeres del gusto, no debe considerarse vicio capital.

2. La soberbia, según Gregorio[64], no se considera vicio capital, sino reina de todos los vicios, porque de ella surgen todos los vicios. Pero la embriaguez es raíz de todos los vicios. En efecto, se dice en *Decretum*[65], distinción XXXV: "Ante todo, sustráigase a los clérigos de la embriaguez, que es lo que estimula y alimenta todos los vicios". Mas la embriaguez es cierta especie de gula. Luego la gula no debe ponerse entre los vicios capitales.

3. Un vicio capital no se encuentra entre las hijas de otro vicio capital. Pero la impureza sexual, que Gregorio[66] pone en sus *Moralia* como hija de la gula, pertenece a la lujuria, según aquello de *Efesios* (5, 3): "Ninguna fornicación e impureza sexual se mencione entre vosotros". Luego toda vez que la lujuria es un vicio capital, parece que la gula no es vicio capital.

4. Apetecer cosas alegres es, en rigor, propio de la soberbia, como dice Bernardo[67]. Pero la soberbia no es hija de algún vicio capital. Luego toda vez que la alegría necia se considera hija de la gula por Gregorio[68], parece que la gula no es vicio capital.

EN CONTRA

1. Gregorio[69], en sus *Moralia*, pone a la gula entre los vicios capitales.

---

[63] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 148, a. 5; *De malo*, q. 8, a. 1.

[64] San Gregorio, *Moralium libri*, XXXI, c. 45, n. 87 (PL 76, 620D).

[65] *Decretum*, d. 35, c. 9 (Friedberg I 133).

[66] San Gregorio, *Moralium libri*, XXXI, c. 45, n. 88 (PL 76, 621B).

[67] San Bernardo, *De duodecim gradibus humilitatis*, c. 12, n. 40 (PL 182, 963C; Leclercq III 46).

[68] San Gregorio, *Moralium libri*, XXXI, c. 45, n. 88 (PL 76, 621B).

[69] San Gregorio, *Moralium libri*, XXXI, c. 45, n. 87 (PL 76, 621A).

SOLUCIÓN

Como ya he dicho en cuestiones anteriores[70], se llama vicio capital a aquel del cual surgen otros vicios como si fuera causa final de los demás, es decir que su objeto es muy deseable y deseable desde su origen, especialmente, en cuanto dicho objeto se asemeja a la felicidad, a la que todos apetecen naturalmente[71]. Mas una de las condiciones de la felicidad es el placer[72], sin el que la felicidad no puede existir. Y por eso el pecado de gula, que mira a uno de los mayores placeres como es el de comer y beber, es un vicio capital.

Algunos pecados provienen de la gula y se les llama hijas de la gula, pecados que pueden resultar del inmoderado placer de comer y beber. Y así por ejemplo, *con relación al cuerpo* tenemos a la impureza sexual [*immunditia*[73]] que fácilmente resulta del excesivo consumo de comida, y por eso, consideramos a la impureza sexual como una hija o especie de la gula. O bien podemos

---

[70] *De malo*, q. 13, a. 3; q. 12, a. 5.

[71] Cfr. San Agustín, *De Trinitate*, XIII, c. 3 (PL 42, 1018; CCL 50A, 389).

[72] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 4, a. 1.

[73] En general, puede decirse para Tomás de Aquino la inmundicia comprende dos realidades:

1) La *polución* entendida en sentido clásico y como su nombre lo indica (del lat. *polluo*, manchar) como cualquier mancha, especialmente la producida por cierta emisión de humor carnal (v.g., esperma en el varón). Esta polución tomada en un sentido clásico (en sentido moderno, difícilmente cabría hablar de una "polución provocada"), es decir, tal como aquí se ha definido, puede ser *voluntaria* o *involuntaria*:

a) La *voluntaria* pertenece a la lujuria, y en cierta forma comprende aquello a lo que se refiere el moderno término de *masturbación* (como derramamiento provocado de humor carnal por la manipulación de los órganos genitales) aunque nunca se la llamó con ese nombre por Tomás o los medievales, pues este vocablo no apareció con el sentido moderno de "turbar con la mano" (manusturpatio) sino hasta 1899, según Corominas (*Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 1983, p. 379). Para este sentido de inmundicia puede consultarse: Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 154, a. 12, ad4: "la inmundicia consiste en la omisión del coito con otra persona" ("immunditia consistit in sola omissione concubitus ad alterum").

b) La *involuntaria* pertenece más bien a la gula porque la *pollutio nocturna* es originada según Tomás de Aquino por el exceso de alimento que la dispone ("immunditia, cuius pollutio de facili sequitur ex nimia cibi sumptione": "la inmundicia, de la que se sigue fácilmente la polución por el consumo excesivo de alimento": *De malo*, q. 14, a. 4, sol), dado que para Aristóteles –en cuya biología se basa aquí santo Tomás– "el semen se origina del alimento superfluo" (*De malo*, q. 15, a. 1, ob4; *Summa Theologiae*, II-II, q. 153, a. 3, ad1; I, q. 119, a. 2, sol) y a ello se debe que esta especie de inmundicia sea tratada por Tomás precisamente aquí al hablar de la gula (véase además lo que dirá en *De malo*, q. 14, a. 4, ad3; *Summa Theologiae*, I, q. 94, a. 4, ad4; II-II, q. 152, a. 1, ad4).

2) El *vómito* que se produce igualmente por comer en exceso (cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 148, a. 6, ob2) y que por razones más claras se advierte que es un vicio que pertenece a la gula.

considerar pecados que pueden resultar de la gula *con relación al alma* a la cual pertenece gobernar al cuerpo, y cuyo gobierno encuentra múltiples obstáculos por el inmoderado placer de comer y beber.

En primer lugar, en cuanto a la razón, cuya agudeza se pierde al comer con exceso o al preocuparnos por comer; puesto que, perturbadas las facultades corporales inferiores por un consumo desordenado de alimentos, también la razón queda impedida, y así se considera hija de la gula *el embotamiento de los sentidos* sobre la razón.

En segundo lugar, se sigue un desorden en los afectos, pues estando adormecido el gobierno de la razón, surgen afectos desordenados, y así surge la *alegría necia*.

En tercer lugar, se sigue un desorden al hablar; y así surge la *verbosidad*: puesto que cuando la razón no pondera las palabras, es lógico que el hombre acabe por hablar de más.

En cuarto lugar, se sigue un desorden al obrar; y así surge la *bufonería*, es decir, cierta jocosidad en los gestos exteriores, que procede de la falta de razón, de la cual depende el guardar la compostura de los miembros exteriores.

Así, pues, la gula es un vicio capital, y sus hijas son cinco, como dice Gregorio[74] en sus *Moralia*, a saber, la *alegría necia*, la *bufonería*, la *verbosidad*, la *impureza sexual* y el *embotamiento de los sentidos* sobre la inteligencia.

RESPUESTAS

1. Los placeres de los otros sentidos se siguen de su unión con la cosa placentera, por la sola semejanza con ésta, pero los placeres del tacto se siguen de su unión corporal con la cosa placentera; y por eso los vicios capitales se consideran en relación con los placeres del tacto, por ser los mayores y más importantes, y no en relación con los placeres de los otros sentidos, a no ser el gusto, que es cierto tacto.

2. De la embriaguez se siguen todos los pecados, no a modo de causa final, sino como lo que remueve aquello que servía de obstáculo para ellos, es decir, en cuanto remueve el juicio de la razón por medio del cual el hombre se abstiene de pecar; por lo que no se sigue que la gula o la embriaguez sea cabeza de todos los vicios como la soberbia; sino especialmente de algunos que directamente surgen de la gula como efectos de ella.

3. La polución del cuerpo puede provenir de una causa animal; por ejemplo, del deseo de un placer aprehendido, y esto pertenece principalmente a la lujuria; o bien puede provenir de una causa corporal e intrínseca, es decir, por el exceso

---

[74] San Gregorio, *Moralium libri*, XXXI, c. 45, n. 88 (PL 76, 621B).

del humor que abunda interiormente por el que el hombre se dispone con su cuerpo para una polución; y conforme a esto se considera a la impureza sexual como hija de la gula[75].

4. Es propio de la soberbia apetecer cosas alegres; pero es propio de la gula que de ésta surja la alegría necia por estar adormecida la razón, como se ha dicho[76].

---

[75] Recuérdese que para Aristóteles el semen se origina del alimento superfluo (*De malo*, q. 15, a. 1, ob4).

[76] En la solución.

CUESTIÓN 15
LA LUJURIA

Y primero, se investiga si todo acto de lujuria es pecado.

Segundo, si todo acto de lujuria es pecado mortal.

Tercero, si se distinguen convenientemente las especies de lujuria.

Cuarto, si la lujuria es vicio capital.

ARTÍCULO 1
Si todo acto de lujuria es pecado[1]

Parece que no.

OBJECIONES

1. La fornicación es un acto de lujuria. Pero la misma se enumera entre algunas cosas que no son pecados, sino cosas lícitas de suyo: pues se dice en los *Hechos* (15, 28-29): "Ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros no imponer otra carga, fuera de éstas que son precisas: que os abstengáis de comer manjares inmolados a los ídolos, y de sangre, y de animal sofocado, y de la fornicación". Pero comer no es de suyo pecado, según aquello de *1 Corintios* (4, 4): "Nada de lo que se toma con acción de gracias se debe desechar". Luego tampoco la fornicación es pecado; y de este modo, no todo acto de lujuria es pecado.

2. La unión carnal con una mujer es un acto natural; y de este modo, en sí mismo considerado, no es pecado, como tampoco verla, ya que ambos son actos de una potencia natural. Pero ver a una mujer con quien no se está casado no es pecado. Luego unirse a una mujer con la que no se está casado tampoco es pecado.

---

[1] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q. 153, a. 2-3.

3. Si la fornicación es pecado, ello es: o en razón de la potencia de la que nace ese acto, o en razón de su materia, o en razón de su fin. Pero la fornicación no es pecado *en razón de la potencia*, pues la potencia de la que nace el acto, es natural; ni tampoco es pecado *en razón de la materia*, pues su materia es la mujer creada por Dios para unirse a un varón, según aquello de *Génesis* (2, 18): "Hagámosle una compañera que sea semejante a él". Puede suceder, además, que tampoco sea pecado *en razón de su fin*, como cuando alguien, al fornicar, intenta generar prole para aumentar el número de quienes se consagran al culto de Dios. Luego parece que no toda fornicación es pecado.

4. Según dice el Filósofo[2] en *De generatione animalium*, el semen se forma del alimento superfluo[3]. Pero expeler otras sustancias superfluas[4] es lícito, sea lo que fuere, y ello se hace sin pecado. Luego parece que algo semejante sucede con la emisión de semen. Luego no todo acto de lujuria es pecado.

5. No está permitido hacer aquello que es pecado por su género, aunque sea por un fin bueno, según *Romanos* (3, 8): "Nosotros no pensamos, como algunos nos lo imputan, que podemos hacer cosas malas para que vengan bienes". Pero cierto comentarista[5] de la *Ethica* afirma que quien comete adulterio con la esposa de un tirano, para así matar al tirano y con ello liberar a su patria, actúa con *epiqueia*, es decir, como hombre virtuoso. Luego tampoco el adulterio es pecado de suyo. Luego mucho menos los actos de fornicación.

6. Ningún acto justo, en cuanto justo, es pecado. Pero la fornicación parece ser un acto de justicia: pues se dice en *Génesis* (38, 26), que Judá dijo de Tamar, con quien había fornicado: "Ella es más justa que yo", o "Ella actuó justamente porque yo fui culpable", como dice Jerónimo[6] que se considera entre los hebreos. Luego la fornicación no es pecado.

7. Dice Agustín[7] en *De civitate Dei*, que todo vicio es contrario a la naturaleza. Pero la fornicación no es contraria a la naturaleza: pues sobre aquello de

---

2 Aristóteles, *De generatione animalium*, I, 18, 726a 26. Cfr. San Alberto Magno, *De animalibus*, XV, tr. 2, c. 5, n. 100 (St. II 1035).

3 Aristóteles, *De generatione animalium*, I, c. 18 (726a, 26). Cfr. San Alberto Magno, *De animalibus*, XV, tr. 2, c. 5, n. 100 (St. II 1035); Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 119, a. 2, sol: "los hombres gordos y los animales grandes como el elefante tienen pocos descendientes y producen poco semen ya que éste se halla incorporado a su propia sustancia en forma de grasas".

4 Como el sudor, la orina, las lágrimas, las secreciones nasales, etcétera.

5 Anónimo, *In Ethica Aristotelis* V, 11, 1137b 22 (Heylbut 249, lin. 28-32), en interpretación de Roberto Grosseteste (manuscrito de Oxford "All Souls College" 84f. 99 va).

6 San Jerónimo, *Liber hebraicorum quaestionum in Genesim*, c. 38 (PL 23, 996B [1047B]; CCL 72, 46).

7 San Agustín, *De civitate Dei*, X, c. 17 (PL 41, 331; CCL 48, 336; CSEL 40-1, 536); y en XIV, c. 11, n. 1 (PL 41, 418; CCL 48, 431; CSEL 40-2, 27).

Romanos (1, 26): "Pues las mismas mujeres abandonaron el uso natural por uno antinatural"[8] dice la *Glossa*[9]: "Uso natural del sexo es el que hay entre varón y mujer". Luego no es pecado.

8. Ningún pecado se comete cuando se actúa de conformidad con lo mandado por Dios; pues se dice en *Oseas* (1, 2): "Dijo el Señor a Oseas, «Ve, cásate con una prostituta, y ten con ella hijos nacidos de prostitución»". Luego la fornicación no es pecado de suyo.

9. Cualquier vicio que consiste en hacer alguna cosa en exceso, tiene por opuesto una virtud que consiste en hacer esta misma cosa en menor cantidad. Pero la lujuria comporta cierto exceso de deseos de placer venéreo; mas lo opuesto a ella, es decir, hacer lo anterior en menor cantidad, compete a la virginidad o a la continencia perpetua, que no es pecado, sino algo laudable. Luego no siempre es pecado la lujuria.

EN CONTRA

1. Se dice en *Hebreos* (13, 4): "Sea honesto en todos el matrimonio, y el lecho conyugal sin mancilla; pues Dios juzgará a los fornicarios y adúlteros". Pero aquello por lo que el hombre se aparta del juicio divino, es pecado. Luego la fornicación, el adulterio, y los demás actos de lujuria son pecados.

2. Se dice en *Tobías* (4, 13): "Guárdate, hijo mío, de toda fornicación, y nunca cometas el delito de unirte a otra mujer fuera de la tuya". Pero los actos fuera de matrimonio son actos de lujuria. Luego todo acto de lujuria es pecado.

SOLUCIÓN

La lujuria es cierto vicio opuesto a la templanza, en cuanto que ésta modera el deseo de cosas placenteras al tacto, relativas a lo venéreo, así como la gula se opone a la templanza, en cuanto que ésta última modera los deseos de cosas placenteras al tacto, relativas al comer y beber. Por lo que la lujuria comporta, ciertamente, un deseo desordenado de placeres venéreos en abundancia.

Ahora bien, este tipo de desorden puede existir, ya sea en las solas pasiones interiores, o incluso, además, en un acto exterior mismo, que es desordenado por sí mismo, y no sólo por el deseo desordenado del cual procede. En efecto, pertenece a un deseo desordenado, que debido al deseo de placer, alguien ejecute algún acto que es por sí mismo desordenado, como sucede tratándose del deseo de dinero: pues puede haber un deseo desordenado de adquirir o retener el

---

[8] Es decir, incurrieron en lesbianismo.

[9] *Glosa* de Pedro Lombardo a *Romanos*, 1, 26 (PL 191, 1333C), tomada de Aimón, *Expositio in Romanos*, I, 26 (PL 117, 736A).

dinero que se nos debe; y en ese caso, dicha adquisición o retención de dinero no es viciosa por sí misma, sino sólo según que proviene de un deseo inmoderado; pero algunas veces, del deseo desordenado de dinero proviene que el hombre también quiera aceptar o retener lo ajeno; y en ese caso, la adquisición o retención misma es desordenada absolutamente y no sólo según que procede de un deseo desordenado; y una y otra cosa pertenecen al vicio de iliberalidad, como es patente por lo que dice el Filósofo[10] en la *Ethica*.

De modo semejante debe decirse también de la lujuria: puesto que *algunas veces*, ciertamente comporta el solo desorden del deseo interior, como sucede en aquel que por un deseo inmoderado se une carnalmente a su esposa; pues, en ese caso, el acto mismo no es por sí mismo desordenado, sino sólo según que procede de un deseo desordenado; pero *otras veces*, el desorden del deseo es también el desorden del acto exterior por sí mismo; así como sucede en todo uso de los miembros genitales al margen del acto matrimonial.

Y el que un acto de tal género sea por sí mismo desordenado se debe a que todo acto humano es por sí mismo desordenado cuando no es proporcionado a su fin debido; así como el comer es desordenado si no es proporcionado a la salud del cuerpo, a la cual se ordena como a su fin. Ahora bien, el fin del uso de los miembros genitales es la generación y educación de la prole; y por eso todo acto de los miembros antes dichos, que no es proporcionado a la generación de la prole y a su debida crianza, es absolutamente desordenado.

Mas cualquier acto de los miembros antes dichos, realizado al margen de la unión de varón y mujer es manifiesto que no está acomodado a la generación de la prole[11]. Por su parte, la unión de varón y mujer al margen de la ley matrimonial[12] es incompatible con la debida educación de la prole; pues la ley del matrimonio fue instituida para excluir todas aquellas uniones indeterminadas[13], que son contrarias a la certeza de prole. Pues si alguien pudiera unirse indiferentemente a una persona cualquiera, desaparecería la certeza de prole, y por consiguiente, la preocupación del padre de criar a sus hijos; y esto es contrario a lo

---

[10] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, IV, 1, 1121b 16-1122a 13.

[11] Esta es la característica de los que, para algunos tratadistas, se denominan *actos de lujuria contra la naturaleza*, que son cuatro: la masturbación, la bestialidad, y la sodomía, que abarca, tanto la unión corporal entre mujeres o entre hombres, así como la unión entre hombre y mujer mediante otras partes del cuerpo no dispuestas por naturaleza para dicha unión [*in vase indebito*]: cfr. H. Noldin, *Summa theologiae moralis*: *De castitate*, typis et sumptibus Feliciani Rauch, Oeniponte (Innsbruck), 1963, p. 38.

[12] Aquí se inscriben, según Noldin, v.g.: la fornicación (incluyendo las uniones meretricias, y las uniones prematrimoniales o extramatrimoniales), el incesto, el estupro, el adulterio y el rapto.

[13] Se refiere a las uniones promiscuas, casuales, esporádicas, etcétera.

que conviene a la naturaleza humana: puesto que los hombres son llevados naturalmente a preocuparse por la certeza de prole, y por la crianza de sus hijos.

Todo esto concierne más a los padres que a las madres: pues la educación que corresponde a las madres es la de los hijos cuando están en la infancia; pero después le corresponde al padre educar al hijo, instruirlo, y enriquecerlo a lo largo de toda su vida[14]. Y de este modo vemos también en otros animales que, en cualquier especie animal en que el recién nacido necesita de la crianza común de macho y hembra, no existen ahí uniones promiscuas, sino que el macho se une a una hembra definida, como sucede con todas las aves que hacen su nido juntas[15].

De donde es manifiesto que toda unión de varón y mujer, al margen de la ley matrimonial, la cual rechaza las uniones indeterminadas, es desordenada de suyo. Y aquí no estamos examinando si la unión matrimonial debe hacerse con una sola persona o varias, o si dicha unión puede disolverse o es indisoluble, pues ambas cosas pertenecen al tema del matrimonio. Pero, cualquiera que sea el modo en que estas últimas cuestiones se resuelvan, toda unión sexual de un varón con una mujer al margen de la ley matrimonial es necesariamente desordenada.

Así, pues, todo acto de lujuria es pecado, o bien por el desorden de un acto, o también por el desorden del solo deseo; desorden que de modo primero y principal pertenece a la lujuria: pues dice Agustín[16] en *De civitate Dei*, que: "La lujuria no es vicio de cuerpos bellos y agradables, sino de un alma que ama perversamente los placeres corpóreos, despreciando la templanza por la que nos disponemos a cosas más bellas y agradables espiritualmente".

Respuestas

1. Los Apóstoles de la Iglesia primitiva, queriendo que los conversos procedentes de los gentiles, conviniesen al mismo tiempo con los conversos judíos, suprimieron las trabas que impedían dicha unión, quitando por ambas partes aquello que podía ser oneroso para la otra, y por eso se prohibió a los gentiles ciertas cosas que eran molestas a los judíos tan sólo porque eran motivo de escándalo y no porque los Apóstoles hubiesen considerado que eran pecado necesariamente. En efecto, los gentiles estimaban que era lícito de suyo comer todo alimento, lo cual era verdad; pero los judíos aborrecían ello debido a la antigua costumbre de su ley. Y por eso los Apóstoles, durante esa época, prohibieron a

---

[14] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 101, a. 2, ad2.

[15] Tomás de Aquino menciona en otra de sus obras algunas de estas aves: "como sucede, por ejemplo, con las tórtolas y palomas"; *In IV Sententiarum*, d. 33, q. 1, a. 1, ad4.

[16] San Agustín, *De civitate Dei*, XII, c. 8 (PL 41, 356; CCL 48, 362; CSEL 40-1, 578).

los gentiles consumir principalmente los alimentos detestables a los judíos. Y viceversa, mientras que los gentiles estimaban falsamente que la fornicación simple no era pecado, los judíos la aborrecían verdaderamente como un pecado, instruidos en la ley. Y por eso, también los Apóstoles la prohibieron como un pecado y por ser causa de disensión.

2. Nada prohíbe que haya algo que es mío para verlo, y sin embargo, no es mío para algún otro uso; así como el oro colocado en la calle, es mío para verlo, pero no para poseerlo. De modo semejante, también, una mujer puede ser de alguien para verla, o también para tenerla como sirvienta; pero no es suya como para unirse carnalmente a ella, a no ser según la determinación de la ley del matrimonio.

3. El acto de lujuria es pecado *en razón de la potencia*, es decir, en cuanto lo concupiscible no se mantiene bajo el orden de la razón; y *en razón de la materia*, puesto que el acto ordenado a la generación y a la crianza no sólo requiere una mujer como materia del mismo, sino además una mujer determinada en matrimonio, como se ha dicho. Además, el fin del acto mismo es desordenado según su naturaleza, aunque *por la intención del agente* puede ser un fin bueno, el cual no basta para excusar el acto, como es patente en el que roba para dar limosna.

4. Como dice el Filósofo[17] en el mismo libro, el semen es superfluo, ciertamente, en cuanto al acto nutritivo, pero es necesario para la generación de la prole; y por eso, toda emisión voluntaria de semen es ilícita, a no ser que sea apropiada para los fines a los que tiende la naturaleza. Pero otras cosas superfluas, como el sudor, la orina y otras cosas de este tipo, son sustancias de desecho que ya no necesita el cuerpo; y por eso no importa el modo en que sean expulsadas.

5. No ha de sostenerse lo que dice el Comentador en ese punto: pues por ninguna utilidad debe cometer alguien adulterio, así como tampoco debe decir alguien mentiras por alguna utilidad, como dice Agustín[18] en su obra *Contra mendacium*.

6. Se dice que Tamar fue justificada, no por la fornicación que cometió, sino porque no trató de obtener otro género de prole para ella, que aquél por el que el varón estaba obligado a entrar en ella.

7. El acto de lujuria puede decirse contrario a la naturaleza de dos modos. *De un modo*, absoluto, es decir, porque es contrario a la naturaleza de todo animal;

---

[17] Aristóteles, *De generatione animalium*, I, 18, 724b 21 ss. Cfr. San Alberto Magno, *De animalibus*, XV, tr. 2, c. 5, n. 88 (St. II 102a ss.).

[18] San Agustín, *Contra Mendacium ad Consentium Liber unus*, c. 14, n. 25 (PL 40, 505; CSEL 41, 445).

y de este modo, todo acto de lujuria al margen de la unión entre varón y mujer se dice que es contrario a la naturaleza, en cuanto no es proporcionado a la generación que en cualquier clase de animal se produce por la unión de ambos sexos; y a este modo se refiere la *Glossa*. *De otro modo*, se dice que algo es contrario a la naturaleza, porque es contrario a la naturaleza propia del hombre, al cual le corresponde ordenar el acto generativo a la debida crianza; y de este modo, toda fornicación es contraria a la naturaleza.

8. Así como por un precepto de Dios –de cuya potestad depende todo– no fue hurto el que los hijos de Israel se llevasen los despojos de los egipcios, como se dice en *Éxodo* (12, 35-36), lo que en cualquier otro caso hubiese sido hurto, así también por la autoridad de Dios mismo, que está por encima de la ley del matrimonio, aquella unión que en otro caso hubiese sido prostitución, no fue prostitución. Si el texto citado habla de esposa prostituta e hijos de prostitución, no es porque haya habido fornicación en dicho caso, si bien es cierto que en cualquier otro caso definitivamente la habría habido.

9. La virginidad o la continencia perpetua, no se opone a la lujuria como extremo, sino como término medio, por el hecho de que en las virtudes el término medio no se toma según la cantidad, sino según la recta razón[19], como dice el Filósofo[20] del magnánimo, en la *Ethica*. En cambio, extremo por defecto sería si alguien, al margen de la recta razón, se abstuviese de la unión carnal; como sucede en el que se niega a devolver el débito a su esposa, o el que se abstiene por alguna veneración a los demonios, como sucede con los nigromantes y las vírgenes vestales.

---

[19] Véase *De malo*, q. 14, a. 1, ad6.

[20] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, IV, 3, 1123b 12-14.

ARTÍCULO 2

Si todo acto de lujuria es pecado mortal[21]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Sobre aquello de *1 Timoteo* (4, 8): "La piedad es benéfica para toda clase de cosas", dice la *Glossa* de Ambrosio[22]: "El resumen de la disciplina cristiana consiste en practicar la misericordia y la piedad: y quien las cumpla, aunque padezca la lascivia de la carne, será azotado pero no perecerá". Mas el que peca mortalmente no sólo es azotado, sino que perece. Luego no todo el que padece la lascivia de la carne peca mortalmente por un acto de lujuria.

2. Todo pecado mortal es contrario a algún precepto de la ley divina. Pero entre los pecados de lujuria, sólo el adulterio es contrario a un precepto de la ley, es decir, al precepto de "No cometerás adulterio"[23]. Luego entre los actos de lujuria, sólo el adulterio es pecado mortal.

3. Mas podría decirse que en la prohibición del adulterio, se comprehende la prohibición de toda unión ilícita. Pero en contra, en la prohibición de un pecado mayor no se comprehende la prohibición de un pecado menor. Pero el adulterio es un pecado mayor que la simple fornicación. Luego en la prohibición del adulterio no se comprehende la prohibición de la simple fornicación.

4. Todo pecado mortal es contrario a la caridad por la que hay vida en el alma, según aquello de *1 Juan* (3, 14): "Fuimos trasladados de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos". Pero la simple fornicación no es contraria, ni al amor a Dios, porque no es un pecado contra Dios, ni tampoco es contraria al amor al prójimo, pues no produce una ofensa al prójimo: pues a la mujer independiente, que presta su consentimiento en el acto de simple fornicación, no se le hace legalmente ninguna ofensa, puesto que nadie que quiere una injusticia la sufre, como dice el Filósofo[24] en la *Ethica*. Luego la fornicación, según su género, no es pecado mortal.

---

[21] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 154, a. 2-4.

[22] Más bien la *Glosa* de Pedro Lombardo a *1 Timoteo*, 4, 8 (PL 192, 348D), tomada de San Ambrosio, *In 1 Timotheum* (escrito apócrifo), 4, 8 (PL 17, 474 [500C]; CSEL 81-3, 275).

[23] Cfr. *Éxodo*, 20, 14; *Deuteronomio*, 5, 18.

[24] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, V, 11, 1138a 12.

5. Dice Isidoro[25] en su libro *De summo bono*, que si el placer de la fornicación deleita al hombre más que amar la castidad, todavía reina el pecado en el hombre: por lo cual parece que la fornicación puede coexistir en el hombre con la virtud de la castidad. Pero ningún pecado mortal puede coexistir en el hombre con la virtud. Luego la fornicación no es pecado mortal.

6. Un pecado disminuye su gravedad de dos modos: *de un modo* por la debilidad del hombre; y de otro modo, por la magnitud con que ataca al hombre. Pero el hombre padece una mayor debilidad en relación con el pecado de lujuria, que con el de gula; puesto que la facultad generativa, a la cual pertenece el pecado de lujuria, no sólo se ha corrompido como la facultad nutritiva, a la cual pertenece el pecado de gula, sino también se ha contaminado[26]. De manera semejante, también es mayor la magnitud con que ataca el enemigo en relación con la lujuria, que con la gula; puesto que el diablo ataca principalmente al hombre desde la lujuria, como es patente por aquello que se dice en *Job* (40, 11): "Su fortaleza está en sus lomos, y su poder en los músculos de su vientre", lo cual refiere Gregorio[27] al pecado de lujuria. Luego parece que el pecado de lujuria es menos grave que el pecado de gula. Pero no todo acto de gula es pecado mortal, como se ha dicho más arriba[28]. Luego no todo acto de lujuria es pecado mortal.

7. La corrupción de la naturaleza humana consiste en la rebelión de la carne frente al espíritu. Pero esta rebelión se siguió del pecado de gula; pues Bernardo[29] al explicar lo que se dice en *Génesis* (3, 6): "Vio la mujer que el fruto de aquel árbol era bueno para comer", dice que del deseo desordenado de probar el fruto prohibido se siguió la rebelión de la carne frente al espíritu. Luego la facultad nutritiva, a la cual pertenece dicho deseo, se ha corrompido más que la facultad generativa; y así, toda vez que no todo acto de gula es pecado mortal, parece que mucho menos será pecado mortal todo acto de lujuria.

8. La pena responde a la culpa. Pero por el pecado del primer padre se sigue una mayor pena para la facultad nutritiva que para cualquier otra facultad del alma: pues pertenece a la facultad nutritiva tener hambre, sed y otras cosas de este tipo, que algunas veces conducen al hombre hasta la muerte. Luego mayor es la culpa en relación con la facultad nutritiva, que en relación con la facultad generativa; y así se concluye lo mismo que en el argumento anterior.

---

[25] San Isidoro de Sevilla, *Sententiarum* (*De Summo Bono*), II, c. 39, n. 17 (PL 83, 642B).

[26] Cfr. v.gr. Alejandro de Hales, *Summa fratris Alexandri*, II-II, n. 239; San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 31, a. 1, q. 3.

[27] San Gregorio, *Moralium libri*, XXXIV, c. 14, n. 20 (PL 76, 648A).

[28] *De malo*, q. 14, a. 2.

[29] San Bernardo, *Sermones in Canticum*, 72, n. 7-8 (PL 183, 1132; Leclercq, II 230).

9. Nada puede ser pecado mortal si no interviene una deliberación de la razón, como es patente por lo que dice Agustín[30] en *De Trinitate*. Pero algunas veces el acto de lujuria se ejecuta sin una deliberación de la razón, como sucedió con Lot, quien tuvo unión carnal con sus hijas inconscientemente, como se dice en *Génesis* (19, 33-37). Luego parece que el acto de lujuria no siempre es pecado.

10. Cuando la razón es absorbida, no se le imputa nada al hombre como pecado mortal. Pero en el acto de lujuria, es absorbida la razón por completo, pues sobre aquello de *1 Corintios* (6, 18): "El que fornica contra su cuerpo, peca", dice la *Glossa*[31]: "En dicho caso, el alma es propiamente la esclava del cuerpo, lo suficiente como para que durante ese momento, y en dicho acto, no sea lícito al hombre pensar o intentar cometer pecados graves, pues sumergirse y absorberse en la lujuria, somete a la mente a un cautiverio". Luego parece que el acto de lujuria no es pecado mortal.

11. Sobre aquello de *Deuteronomio* (23, 17): "Que no haya prostituta entre las hijas de Israel", dice la *Glossa*[32]: "Se prohíbe el trato con las meretrices, cuya maldad es venial". Luego unirse carnalmente a una meretriz es pecado venial.

12. La unión de varón y mujer está ordenada al acto generativo, y a la crianza de prole. Pero algunas veces, de una unión fornicaria puede seguirse convenientemente la generación y crianza de prole. Luego no toda unión fornicaria es pecado mortal.

13. Impide más el bien de la generación y crianza de la prole, el que nunca tiende a la obra de la generación, que aquel que se une carnalmente a una mujer mediante un acto de fornicación. Luego si el acto de fornicación fuese pecado mortal porque impide la crianza de prole, sería mucho mayor pecado mortal guardar continencia; toda vez que mediante esto se impide la generación de prole totalmente.

14. Es manifiesto que de la unión carnal con una mujer que es estéril o anciana, no puede seguirse generación de prole. Pero en el estado de matrimonio, a veces esto puede hacerse sin pecado mortal. Luego también otros actos de lujuria de los cuales no se sigue la generación y la debida educación de la prole, pueden existir sin pecado mortal.

---

30 San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 12, n. 17 (PL 42, 1008; CCL 50, 372), según Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 9-12.

31 *Glosa* de Pedro Lombardo a *1 Corintios*, 6, 18 (PL 191, 1584A), tomada de San Ambrosio, *In 1 Corinthios* (escrito apócrifo), 6, 18 (PL 17, 215A [226C]; CSEL 81-2, 67).

32 *Glosa ordinaria* a *Deuteronomio*, 23, 17 (PL 34, 763; CCL 33, 295; CSEL 28-3, 397).

15. Se dice en la *Glossa*[33] a *Mateo* (5, 28), que si el alma fuese excitada por el deseo, aunque ello es pecado, no es un crimen. Pero dicha excitación es un acto de lujuria. Luego el acto de lujuria no es crimen o pecado mortal.

16. El placer de la fornicación, en la medida en que está en el puro conocimiento, no es pecado mortal. Pero el consentimiento del pecado venial, no es pecado mortal. Luego tampoco es pecado mortal el consentimiento de la razón a un placer de ese género, y sin embargo, es un acto de lujuria; luego no todo acto de lujuria es pecado mortal.

17. Aquello que no es pecado mortal para uno, no es pecado mortal para otro. Pero para un hombre que tiene esposa, no es pecado mortal consentir el placer, porque tampoco el acto conyugal mismo es pecado mortal para él. Luego tampoco para otros es pecado mortal consentir el placer de la lujuria.

18. También son actos de lujuria los tocamientos, abrazos y besos. Pero estas cosas no parecen ser pecados mortales. Pues aunque el Apóstol dice en *Efesios* (5, 3-4): "Que la fornicación, la impureza sexual, la avaricia o la obscenidad", cosas a las que pertenecen los abrazos y besos, como dice la *Glossa*[34], "o el decir groserías o las conversaciones estúpidas, no se nombren entre vosotros", dice más adelante[35] en el versículo 5: "Porque todo fornicador, impuro sexualmente o avariento, no tendrá heredad en el reino de Cristo y de Dios", omitiendo con ello la obscenidad, el decir groserías y las conversaciones estúpidas. Luego parece que estas últimas cosas no son pecados mortales que excluyen a uno del reino de Dios.

EN CONTRA

1. Dice el Apóstol en *Gálatas* (5, 19): "Bien manifiestas son las obras de la carne, las cuales son fornicación, impureza, lujuria"; y más adelante[36] dice en el versículo 21: "Los que tales cosas hacen no serán herederos del reino de Dios". Pero nada excluye del reino de Dios sino lo que es pecado mortal. Luego todo acto de lujuria es pecado mortal.

2. Se dice en *Mateo* (5, 28): "El que mirare a una mujer para desearla, ya ha adulterado en su corazón". Y una persona así peca mortalmente. Pero entre todos los actos de lujuria, el primero y más pequeño es mirar detenidamente a una mujer deseándola. Luego con mayor razón, todos los demás actos de lujuria son pecados mortales.

---

[33] *Glosa interlineal a Mateo*, 5, 28, tomada de San Jerónimo, *Libri quattuor Commentariorum in Evangelium Matthaei*, I, c. 5, 28 (PL 26, 38 [39C]; CCL 77, 31).

[34] *Glosa* de Pedro Lombardo a *Efesios*, 5, 4 (PL 192, 209C).

[35] *Efesios*, 5, 5.

[36] *Gálatas*, 5, 21.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho más atrás[37], un acto de lujuria puede ser desordenado de dos modos: *de un modo*, por el solo desorden del deseo; y *de otro modo*, también por el desorden del acto mismo.

Luego cuando hay pecado de lujuria *por el solo desorden del deseo*, como cuando alguien se une carnalmente a su esposa por libidinosidad, entonces hay que distinguir. Puesto que *algunas veces* es tal el desorden, que excluye el orden del fin último, como cuando alguien en tanta cantidad desea el placer venéreo, que no sólo no se abstendría de él por un precepto de Dios, sino que querría unirse corporalmente a dicha mujer o incluso a otra, fuera de la ley del matrimonio; y de este modo, hay pecado mortal, porque el deseo no es refrenado dentro de los límites del matrimonio. Pero *otras veces*, el desorden del deseo no suprime el orden del fin último, es decir, cuando alguien, aunque desea abundantemente el placer venéreo, con todo, se abstendría de él antes que actuar contra un precepto de Dios, y no se uniría carnalmente, ni a su esposa, ni a otra mujer, en caso de que no estuviese su esposa, en cuyo caso, el deseo se halla por debajo de los límites del matrimonio, y hay pecado venial, como también distinguimos más atrás[38] al hablar de la gula.

Pero si el acto de lujuria es pecado *por el desorden mismo del acto*, es decir, porque el acto no es proporcionado a la generación y crianza de prole, entonces digo que siempre hay pecado mortal. Pues vemos que pecado mortal es, no sólo el homicidio por el que privamos de la vida a un hombre, sino también el hurto, por el que son sustraídos bienes exteriores, que se ordenan al sustento de la vida del hombre; por lo que se dice en *Eclesiástico* (34, 25): "El pan del necesitado es la vida del pobre, y cualquiera que se lo quita es un hombre asesino". Pero el semen humano, en el que hay un ser humano en potencia, está ordenado a la vida humana más estrechamente que cualquiera de las cosas exteriores, por lo que también el Filósofo[39] en su *Politica*, dice que en el semen del hombre existe algo divino, es decir, en cuanto que en él hay un hombre en potencia. Y por eso el desorden en relación con la emisión de semen concierne muy de cerca a la vida del hombre en potencia.

Por lo que es manifiesto que todo acto de lujuria de tal género, es pecado mortal por su género. Y puesto que el apetito inferior toma su bondad o malicia de aquello que es apetecido, también el apetecer un acto desordenado como éste es pecado mortal, si es completo, es decir, si está acompañado de una deliberación de la razón, de lo contrario hay pecado venial.

---

[37] *De malo*, q. 15, a. 1.

[38] *De malo*, q. 14, a. 2.

[39] Actualmente en Aristóteles, *De generatione animalium*, II, 3, 737a 7-10, según traducción de Escoto. Cfr. San Alberto Magno, *De animalibus*, XVI, tr. 1, c. 13, n. 70 (St. II 1098).

RESPUESTAS

1. Ambrosio habla ahí de la lascivia de la carne en cuanto pecado venial, como es patente en el acto matrimonial del que ya se habló en la respuesta[40]. O bien puede tratarse de la lascivia como pecado mortal mas no debe creerse de un modo absoluto que si alguien persevera hasta la muerte en dicha lascivia de la carne, evadirá la condenación por medio de las obras de piedad, sino que las obras frecuentes de piedad disponen al hombre a que se arrepienta más fácilmente, y después de arrepentirse, a una más fácil expiación de los pecados cometidos: debido a lo cual, también el Señor en *Mateo* (25, 41-46), imputa a los condenados sólo una falta de misericordia, es decir, porque no se preocuparon de expiar sus pecados pasados, mediante las obras de misericordia; como dice Agustín[41] en *De civitate Dei*.

2. Bajo el precepto de: "no cometerás adulterio"[42] se entiende que todo uso ilícito de los miembros genitales, que es pecado mortal por su género, está prohibido.

3. Los preceptos del Decálogo han sido transmitidos inmediatamente de Dios a su pueblo. Por ello son trasmitidos bajo esta forma, en cuanto que son claros a la razón natural de cualquier hombre, incluso a la del hombre común. Cualquiera puede advertir inmediatamente por su razón natural, que el adulterio es pecado; y por eso entre los preceptos del Decálogo está prohibido el adulterio. Pero la fornicación y otras depravaciones están prohibidas por medio de los mandamientos respectivos de la ley, que Dios transmitió a su pueblo a través de Moisés[43]: puesto que un desorden en estas cosas, comoquiera que no contiene claramente una ofensa al prójimo, no todos conocen con claridad por qué están prohibidas, sino sólo los sabios, quienes deben darlo a conocer a otros.

4. Todas las corrupciones de la lujuria fuera de legítimo matrimonio, son pecados contra el prójimo, en cuanto que son contrarias al bien de la prole que ha de generarse y a su crianza, como ya se ha dicho[44].

5. El amor a la castidad puede deleitar no sólo a aquel que guarda castidad, sino también a aquel que carece de la virtud de la castidad, en cuanto que el hombre que por su razón natural juzga que la virtud es buena, no sólo ama la misma, sino que se deleita en ella aunque carezca de virtud.

6. Dicho argumento es procedente, tratándose de la cantidad de pecado que se considera según las circunstancias, para aquel a quien es superior la cantidad

---

[40] En la solución.

[41] San Agustín, *De civitate Dei*, XXI, c. 27, n. 3 (PL 41, 747; CCL 48, 801; CSEL 40-2, 575).

[42] *Éxodo*, 20, 14; *Deuteronomio*, 5, 18.

[43] Cfr. *Éxodo*, 20, 15-17.

[44] *De malo*, q. 15, a. 1.

de pecado que se considera según la especie del acto. Por lo que es patente que, por mucho que alguien sea inducido a cometer homicidio, ello es un pecado más grave que si incurriese en verbosidad por sí mismo. De modo semejante, aunque el hombre sienta más la tentación de cometer un acto de lujuria que un acto de gula, y aunque sea más débil para resistirlo, sin embargo, puesto que el acto de lujuria es en sí pecado mortal desde el momento en que posee una materia indebida que va en contra del amor, lo cual no tiene el acto de gula, de ello no se sigue que el pecado de lujuria sea menos grave que el pecado de gula. Quizás ello se seguiría en el caso de que el acto de lujuria fuese pecado venial: porque si alguien consume superfluamente un alimento, peca venialmente, así como aquel que tiene relaciones sexuales con su esposa excesivamente, a no ser que haya en un caso o en el otro, algo que los convierta en pecados mortales. Y si alguien consume un alimento robado o prohibido por la ley, peca mortalmente; pero menos que el que fornica, por cuanto que el alimento, o cualquier cosa exterior, se halla más lejos de la vida del hombre, que el semen humano, como se ha dicho[45].

7. En el pecado del primer padre, la gula fue material, pero formal y principal fue el pecado de soberbia por el que el hombre no quiso someterse a la regla del precepto dado por Dios; y de esto se siguió la rebelión de la carne frente al espíritu, como dice Agustín[46] en *De civitate Dei*, mas no del vicio de gula.

8. La rebelión de la carne frente al espíritu, que se percibe principalmente en los miembros genitales, es una mayor pena que el tener hambre o sed: pues ésta es puramente corporal, y aquélla es espiritual.

9. Comoquiera que pertenece a la razón consentir un acto, como dice Agustín[47] en *De Trinitate*, no puede haber acto de fornicación sin una deliberación de la razón, a no ser quizás en aquel que no tiene uso de razón; y en ese caso, si este impedimento proviene de una causa ilícita, no se está absolutamente excusado de pecado, como es patente en Lot, quien cometió incesto por su embriaguez; a no ser que su embriaguez se hubiese producido sin pecado de él, como sucedió con Noé[48], quien incurrió en embriaguez por su inexperiencia al tomar vino. Mas si la causa de la falta de razón carece de culpa, de este modo el acto que sigue a la lujuria o a cualquier pecado no se imputa como pecado, como sucede en los poseídos y locos.

---

[45] En la solución.

[46] San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 15, n. 1 (PL 41, 423; CCL 48, 437; CSEL 40-2, 35); XIV, c. 19 (PL 41, 427; CCL 48, 442; CSEL 40-2, 42).

[47] San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 12, n. 17 (PL 42, 1008; CCL 50, 372), según Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 9-12.

[48] Cfr. *Génesis*, 9, 21.

10. En el acto mismo de lujuria, la razón no puede deliberar; pero pudo deliberar antes, toda vez que consintió el acto, y por eso se le imputa como pecado.

11. Aquella expresión[49] fue alterada: pues ahí no debe decirse "de las cuales su torpeza es venial" sino más bien "de las cuales es torpeza que sea venial", ya que esto es lo propio del meretricio.

12. El acto de generación se ordena al bien de la especie, que es el bien común. Mas el bien común es ordenable por la ley; pero el bien privado subyace al orden de cada quien. Y por eso, aunque en el acto de la facultad nutritiva, la cual se ordena a la conservación del individuo, cada quien pueda determinar por sí mismo el alimento que conviene a uno mismo, con todo, determinar bajo qué condiciones debe tener lugar el acto de generación, no pertenece a cada uno, sino al legislador, a quien compete hacer ordenamientos en relación con la propagación de los hijos, como también lo dice el Filósofo[50] en la *Politica*. Mas la ley no considera lo que pueda suceder en un caso aislado, sino lo que se acostumbra que sea conveniente; y por eso, aunque en algún caso pueda tenerse en el acto fornicario la intención de generar prole y educarla, con todo, el acto es de suyo desordenado y pecado mortal.

13. En el estado en que había que dedicarse a la multiplicación del género humano, no era sin vicio el que alguien se abstuviese del acto generativo, tanto de conformidad con la ley humana[51], como de conformidad con la ley divina[52]; pero cuando se está en estado de gracia debe insistirse más en la propagación espiritual, para lo cual se han dispuesto mejor los que llevan vida de célibes; y por ello, en este estado se considera más virtuoso abstenerse del acto generativo[53].

14. Una regla general, como su nombre lo indica, no se hace atendiendo a accidentes particulares, sino de acuerdo con una consideración de lo general[54]; y por eso se dice que un acto es contrario a la naturaleza en el género de la lujuria porque no puede seguirse una generación según la especie general del acto; y no porque no pueda seguirse generación debido a algún accidente particular como el ser anciano o estar enfermo.

---

[49] Cfr. Alejandro de Hales, *Summa fratris Alexandri*, II-II, n. 618.

[50] Aristóteles, *Politica*, VII, 13, 1334b 29 ss. Cfr. 1265b 6-7.

[51] Cfr. Valerio Máximo, *Facta et dicta memorabilia*, II, c. 9, n. 1, según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 152, a. 2, ob3.

[52] *Génesis*, 1, 28; 9, 1, según Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c. 136. Cfr. *Deuteronomio*, 7, 14.

[53] Cfr. San Jerónimo, *Adversus Iovinianum*, II, n. 4 (PL 23, 288B ss. [301B]); Pedro Lombardo, *Sententiae*, IV, d. 33, c. 2.

[54] Cfr. *Digesta*, I, tit. 3, leyes 3-4 (Mommsen I 5), según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a. 1, sc.

15. Aquel argumento es procedente tratándose del acto de lujuria en que hay un vicio sólo por un desorden en el deseo, el cual, sin embargo, no excluye el orden del fin último.

16. El consentimiento de algo que es venial por su género, no es pecado mortal. Mas el placer de la fornicación pensada es pecado mortal por su género, así como también la fornicación misma. Y puede suceder que ello sea venial accidentalmente, debido a que el acto es imperfecto por faltar la deliberación de la razón, pero cuando sobreviene esta última mediante un consentimiento deliberado, ello hace que recupere la naturaleza de su género, que es ser pecado mortal.

17. Como dice el Filósofo[55] en la *Ethica*, los placeres son honestos y virtuosos según que los actos placenteros de los cuales se desprenden, sean honestos y viciosos; y por eso, así como la unión carnal no es pecado mortal en el casado, y en el no casado es pecado mortal, así también, hay una diferencia tratándose del placer y el consentimiento del mismo: pues no puede ser más grave el pecado de consentir un placer, que el consentir el acto placentero, como es patente por lo que dice Agustín[56] en *De Trinitate*.

18. Los tocamientos, abrazos y besos, *en cuanto* se ordenan al acto de fornicación, son consecuencia del consentimiento de ésta; mas *en cuanto* se ordenan al puro placer, son consecuencia del consentimiento del placer, lo cual es pecado mortal. Y por eso, de ambos modos hay pecado mortal: porque aunque aquéllos no son pecado mortal según su especie, tal como lo son la fornicación y el adulterio, lo son según que se ordenan a otra cosa, esto es, al consentimiento del acto de fornicación y del placer. Por eso, el Apóstol no menciona en el versículo 5 la obscenidad, el decir groserías y las conversaciones estúpidas, sino sólo aquellas cosas que de suyo son pecados mortales.

---

[55] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, X, 5, 1175b 24-36.

[56] San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 12, n. 17 (PL 42, 1007; CCL 50, 371-372), según Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 9-12.

ARTÍCULO 3
Sobre las especies de lujuria[57]

Que son la fornicación, el adulterio, el incesto, el estupro, el rapto, y vicio contra la naturaleza.

Y parece que se distinguen inconvenientemente.

OBJECIONES

1. La diversidad de la materia no diversifica la especie. Pero las arriba señaladas no se distinguen sino según la materia, es decir, en la medida en que alguien mancilla a una casada, a una virgen, o a una mujer de otra condición. Luego las arriba señaladas no son diversas especies de lujuria.

2. La lujuria consiste esencialmente en delectaciones venéreas que acompañan a la unión carnal entre varón y mujer. Pero el que la mujer sea casada, soltera o virgen, es un accidente de ella. Luego las arriba señaladas no difieren sino accidentalmente; y de este modo, no son especies diversas, toda vez que una diferencia accidental no diversifica la especie.

3. La lujuria se opone absolutamente a la templanza. Pero algunas de las arriba señaladas se oponen a la justicia, principalmente el adulterio y el rapto. Luego parece que se ponen inconvenientemente las especies de lujuria.

EN CONTRA

1. El Maestro[58] en las *Sententiae*, enumera dichas especies.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho más arriba[59], el pecado de lujuria posee un desorden de dos modos. *De un modo*, ciertamente, por parte del deseo; y tal desorden no siempre es pecado mortal. *De otro modo*, por parte del acto mismo que de suyo es desordenado; y de este modo, siempre es pecado mortal. Y por eso, por esta parte, por la que es mayor la gravedad del pecado, se toman las especies de lujuria arriba señaladas.

---

[57] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 154, a. 1, a. 6, a. 7, a. 8, a. 9, a. 11; *In IV Sententiarum*, d. 41, a. 4.

[58] Pedro Lombardo, *Sententiae*, IV, d. 41, c. 5-9.

[59] *De malo*, q. 15, a. 1-2.

Mas el acto de lujuria es desordenado, o bien por el hecho de que no puede ser consecuencia de un acto de generación de prole, y de este modo hay *vicio contra la naturaleza*; o bien por el hecho de que no puede ser consecuencia de una crianza debida, es decir, porque no hay una mujer para un varón, que sea suya según la ley del matrimonio; y esto ciertamente sucede de tres modos: el *primero*, porque la mujer no ha sido elegida como su esposa, y de este modo hay *fornicación*, que es la unión carnal de un soltero con una soltera; y así se dice porque proviene del latín *fornice*[60], es decir, *arco del triunfo*, porque a los espectáculos que tenían lugar aquí, asistían mujeres que se prostituían. *Segundo*, porque la mujer no es elegible para tal acto, y ello, o bien porque se guarda con ella cierta proximidad, por la cual se le debe cierto respeto contrario a aquel acto, y así hay *incesto*[61], que es la unión con una pariente consanguínea o afín; o por su santidad o pureza, y así hay *estupro*[62], que es la ilícita desfloración de una virgen. *Tercero*, porque la mujer es de otro, o bien según la ley del matrimonio, y así hay *adulterio*; o bien según algún otro modo, y así hay *rapto*[63], como cuando la joven es raptada de la casa de su padre, bajo cuya custodia se hallaba.

RESPUESTAS

1. Las seis cosas arriba señaladas, no son diferentes sólo materialmente, sino que también tienen diversas razones de deformidad, y por eso son diversas especies de pecado.

2. Aunque las arriba señaladas sean accidentes de la mujer en cuanto mujer, con todo, se consideran *per se* en la mujer, según que se ordena al matrimonio.

3. Debido a que la deformidad de la injusticia en los actos de la lujuria está relacionada con el fin de la intemperancia, la totalidad de los actos pertenece al género de la intemperancia.

---

60 Cfr. San Isidoro de Sevilla, *Ethymologiae*, X, n. 111 (PL 82, 378C).

61 Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, IV, d. 41, c. 8.

62 Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, IV, d. 41, c. 6.

63 Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, IV, d. 41, c. 9.

ARTÍCULO 4
Si la lujuria es vicio capital[64]

Parece que no.

OBJECIONES

1. La impureza sexual se considera hija de la gula, según dice Gregorio[65] en sus *Moralia*. Pero un vicio capital no se considera hija de otro vicio capital. Luego comoquiera que la impureza sexual pertenece a la lujuria, según se dice en *Efesios* (5, 3), parece que la lujuria no es vicio capital.

2. Dice Isidoro[66] en *De summo bono*: "El que se mantiene en la soberbia, se desliza hacia la lujuria de la carne". Por tanto, la lujuria es hija de la soberbia. Luego no es vicio capital.

3. La desesperanza es hija de la acidia, como dice Gregorio[67] en sus *Moralia*. Pero la desesperanza causa la lujuria, según aquello de *Efesios* (4, 19): "Quienes no tienen ninguna esperanza se entregan a las impurezas". Luego la lujuria no es vicio capital.

EN CONTRA

1. Gregorio[68] en sus *Moralia*, pone a la lujuria entre los vicios capitales.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho más atrás[69], puesto que el placer es una de las condiciones de la felicidad, por ello, los vicios que tienen por objeto un placer, son capitales, puesto que tienen el fin más apetecible, al cual se ordenan los demás por naturaleza.

Ahora, el placer venéreo, que es el fin de la lujuria, es el mayor de los placeres corporales; y por eso la lujuria debe considerarse como un vicio capital. Y son ocho sus hijas, a saber: "la ceguera mental, la irreflexión, la precipitación,

---

64 Cfr. Tomás de Aquino, *De malo*, q. 8, a. 1; *In II Sententiarum*, d. 42, q. 2, a. 3; I-II, q. 84, a. 4; II-II, q. 153, a. 4.

65 San Gregorio, *Moralium libri*, XXXI, c. 45, n. 88 (PL 76, 621B).

66 San Isidoro de Sevilla, *Sententiarum* (*De Summo Bono*), II, c. 38, n. 1 (PL 83, 639B).

67 San Gregorio, *Moralium libri*, XXXI, c. 45, n. 88 (PL 76, 621B).

68 San Gregorio, *Moralium libri*, XXXI, c. 45, n. 87 (PL 76, 621A).

69 *De malo*, q. 14, a. 4.

la inconstancia, el egoísmo, el odio a Dios, el afecto al mundo actual, y la desesperanza por el mundo futuro", como dice Gregorio[70] en sus *Moralia*. Pues está claro que cuando el alma se aplica vehementemente al acto de una potencia inferior, las potencias superiores se debilitan, y se desordena su acto. Y por eso, cuando en los actos de lujuria el alma se ordena a las facultades inferiores (es decir, al concupiscible y al sentido del tacto), debido a la vehemencia del placer que ello conlleva, las facultades superiores, principalmente la razón y la voluntad, sufren necesariamente una disminución.

Y en cuanto a la primera, hay *cuatro actos de razón*, en cuanto que dirige los actos humanos: de los cuales, el *primero* es juzgar rectamente sobre el fin, que es como principio para las operaciones, como dice el Filósofo[71] en la *Physica*; y en cuanto esto es impedido, se pone como hija de la lujuria a la *ceguera mental*, según aquello de *Daniel* (13, 56): "la hermosura te sedujo y la concupiscencia pervirtió tu corazón". El *segundo* acto es aconsejar sobre lo que debe hacerse, lo cual desaparece por la concupiscencia; pues dice Terencio[72] en su *Eunuchus*, refiriéndose al amor libidinoso: "No cabe deliberación o moderación en esta materia; no puedes controlarlo mediante deliberación". A esto se refiere la *irreflexión* que se produce con la lujuria. El *tercer* acto es juzgar sobre lo que debe hacerse; y esto también es impedido por la lujuria: pues se dice en *Daniel* (13, 9), que "los ancianos pervirtieron su mente para no acordarse de sus justos juicios"; y a esto se refiere la *precipitación*, cuando el hombre tiende a consentir precipitadamente, sin esperar el juicio de la razón. El *cuarto* acto es ejecutar lo que debe hacerse, lo que también es impedido por la lujuria cuando el hombre no permanece firme en aquello que ha elegido. Por eso dice Terencio[73] en su *Eunuchus*, refiriéndose a uno que al fin prometió que dejaría a una amiga: "una falsa lágrima de ella borrará esas bellas intenciones"; y a esto se refiere la *inconstancia*.

Pero por parte del *desorden en la voluntad*, deben considerarse dos cosas, de las cuales, *una cosa* es el apetito de placer al que tiende la voluntad como fin, y a esto se aplican el *egoísmo*, por el que se apetece desordenadamente para sí el placer, y por contra, el *odio a Dios*, en cuanto se juzga que Dios prohíbe desear el placer. Pero la *otra cosa*, es el apetito de aquellas cosas por medio de las

---

70 San Gregorio, *Moralium libri*, XXXI, c. 45, n. 88 (PL 76, 621B).

71 Aristóteles, *Physica*, II, 15, 200a 34-200b 21.

72 Terencio, *Eunuchus*, act. I, 1, vers. 12. Publio Terencio Africano: Poeta cómico latino nacido en Cartago en 190 a.C., y muerto en 159 a.C. Sus principales obras de inspiración griega son seis: *Andria, Eunuchus*, *Heautontimoroúmenos* (el que se atormenta a sí mismo), *Adelphi*, *Hecyra* y *Phormio*. Representante vivo de la *comedia palliata* (porque sus personajes usaban "pallium"), al igual que Tito Maccio Plauto.

73 Terencio, *Eunuchus*, act., I, 1, versículo 23.

cuales alguien alcanza dicho placer como fin, y a esto se refieren tanto el *afecto al mundo actual*, es decir, a todas aquellas cosas del mundo por las que se alcanza el fin señalado, y por contra, la *desesperanza por el mundo futuro*, pues cuando alguien se aficiona demasiado a los placeres carnales desprecia más los espirituales.

RESPUESTAS

1. Se considera que la impureza sexual es hija de la gula en la medida en que es una causa física, es decir, un exceso de fluidos, y no una causa percibida por los sentidos, es decir, un deseo, que es lo que propiamente pertenece a la lujuria, aquello que es causa de la emisión de semen.

2. No va contra la razón de vicio capital, que la lujuria surja de la soberbia, porque de ésta surgen todos los vicios.

3. La desesperanza es causa accidental de lujuria, toda vez que la desesperanza remueve la esperanza por una felicidad futura, en favor de la cual uno se aparta de la lujuria. Mas el origen de los vicios capitales no atiende a las causas accidentales, sino a las esenciales.

CUESTIÓN 16[1]
LOS DEMONIOS

Y primero, se investiga si los demonios tienen cuerpos naturalmente unidos a ellos.

Segundo, si los demonios son malos por naturaleza o por su voluntad.

Tercero, si el diablo apeteció ser igual a Dios.

Cuarto, si el diablo pudo pecar en el primer instante de su creación.

Quinto, si el libre albedrío en los demonios puede volverse hacia el bien.

Sexto, si el intelecto del demonio fue obscurecido para poder caer en error.

Séptimo, si los demonios conocen el futuro.

Octavo, si los demonios conocen los pensamientos del corazón.

Noveno, si los demonios pueden modificar los cuerpos.

Décimo, si los demonios pueden mover los cuerpos localmente.

Undécimo, si pueden inmutar la facultad cognoscitiva del sentido.

Duodécimo, si pueden inmutar el intelecto del hombre.

---

[1] Como ha sido mencionado en la presentación, hay quienes creen que esta cuestión, al igual que la cuestión VI "Sobre la elección humana", son totalmente independientes y ajenas al conjunto de las *Cuestiones disputadas sobre el mal* (véase sobre este punto: J. A. Weisheipl, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Eunsa, Pamplona, 1994, p. 419). De cualquier modo, la incluimos aquí por su importancia y extensión; y porque en ella vierte Tomás de Aquino importantes observaciones antropológicas sobre la voluntad y la libertad comunes a hombres y demonios, ambos criaturas racionales.

ARTÍCULO 1
Si los demonios tienen cuerpos naturalmente unidos a ellos[2]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Dice Agustín[3] en *De Genesi ad litteram*: "En cuanto al espíritu de una criatura racional, el propio hecho de que vive y da vida a los cuerpos es bueno, ya se trate de cuerpos etéreos, como en el caso del espíritu del diablo mismo y de otros demonios, o de cuerpos terrenos, como sucede con las almas de los seres humanos". Pero el cuerpo que es vivificado, está naturalmente unido al espíritu que lo vivifica: pues la vida es algo natural. Luego los demonios tienen cuerpos naturalmente unidos a ellos.

2. La experiencia se hace de muchos recuerdos, los cuales se producen a partir de sensaciones pretéritas, como se dice al principio de la *Metaphysica*[4], y de este modo, dondequiera que hay experiencia, ahí mismo hay sentidos. Mas el sentido no existe sin estar unido naturalmente al cuerpo, por el hecho de que el sentido es acto de un órgano corporal. Es así que en los demonios hay experiencia: pues dice Agustín[5] en *De Genesi ad litteram*, que conocen algunas cosas verdaderas, en parte porque vigorizan a los intelectos más sutiles, en parte por su mayor astucia, y en parte porque aprenden de los santos ángeles. Luego los demonios tienen cuerpos naturalmente unidos a ellos.

3. Dice Dionisio[6] en *De divinis nominibus*, que el mal entre los demonios es "ira irracional, deseo insano e imaginación indecente". Pero estas tres cosas pertenecen a la parte sensitiva, en la que está el irascible, el concupiscible y la fantasía; mas la parte sensitiva no existe sin el cuerpo. Luego los demonios tienen cuerpos naturalmente unidos a ellos.

4. Tanto más superior es lo que pertenece a un orden inferior, tanta mayor unión tiene con el orden superior. De donde, en el libro *De causis*[7], se dice que

---

[2] Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 8, a. 1; *Contra Gentes*, II, c. 91; *De potentia*, q. 6, a. 6; *De spiritualibus creaturis*, a. 5; *De substantiis separatis*, c. 20.

[3] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XI, c. 13 (PL 34, 436; CSEL 28-1, 346).

[4] Aristóteles, *Metaphysica*, I, 1, 980a 28-981a 1.

[5] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, II, c. 17, n. 37 (PL 34, 278; CSEL 28-1, 61).

[6] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 23 (PG 3, 725B), según traducción de Sarraceno (Dion. 280).

[7] *Liber de causis*, prop. 19 (18).

de las inteligencias es lo que es sólo inteligencia, es decir, lo inferior; y de las inteligencias es lo que es inteligencia divina, es decir, lo superior; y de las almas es lo que es sólo alma, como la de las bestias; y de las almas es el alma intelectual, como la de los hombres; y de los cuerpos lo que es sólo cuerpo; y de los cuerpos lo que es el cuerpo animado. Por lo que dice Dionisio[8] en *De divinis nominibus*, que la sabiduría divina une los fines de los primeros a los principios de los segundos. Pero el aire es un cuerpo más noble que la tierra[9]. Luego toda vez que ciertos cuerpos terrestres son animados, con mayor razón serán animados ciertos cuerpos etéreos.

5. El medio por el que un objeto recibe de otro objeto algo, es aún más receptivo de eso que se recibe. Por ejemplo, si un cuerpo diáfano[10] es el medio por el que un cuerpo opaco recibe su iluminación para convertirse en un cuerpo iluminado, el cuerpo diáfano es aún más iluminable. Asimismo, si los espíritus vitales[11], que son cuerpos etéreos, son medio por el que los cuerpos terrestres de los humanos y otros animales son vivificados, entonces los cuerpos etéreos son aún más vivificables que los cuerpos terrestres. Y así se concluye lo mismo que en el argumento anterior.

6. El medio participa de la naturaleza de los extremos[12]. Pero, por una parte, los cuerpos superiores, es decir, los cuerpos celestes, participan de la vida, al igual que los cuerpos animados, y por eso los filósofos los consideran vivos[13]. De manera semejante, también en los cuerpos inferiores, principalmente en la tierra, el agua, y en la parte baja de la atmósfera, existen ciertos cuerpos animados que tienen vida. Luego también en la atmósfera media[14] existen ciertos cuerpos animados vivientes, a cuya clase pertenecen precisamente los demonios y sólo ellos, pues a región tan elevada no pueden volar las aves[15]. Luego los demonios son animales que tienen cuerpos naturalmente unidos a ellos.

---

[8] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 7, n. 3 (PG 3, 872B), según traducción de Sarraceno (Dion. 407).

[9] Cfr. Aristóteles, *De generatione et corruptione*, I, 8, 318b 32-33.

[10] Cfr. Aristóteles, *De anima*, II, 14, 418b 4-6.

[11] Cfr. San Agustín, *De spiritu et anima* (escrito apócrifo), c. 20 (PL 40, 794); Costa Ben Luca, *De differentia animae et spiritus*, c. 2, en interpretación de Juan de Hispalis (c. 5 Barach, p. 130); San Alberto Magno, *De spiritu et respiratione*, I, tr. 2.

[12] Cfr. Aristóteles, *Physica*, V, 1, 224b 32; *Politica*, IV, 9, 1294b 17.

[13] Cfr. v.gr. Aristóteles, *De caelo*, II, 3, 285a 29, según Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c. 70.

[14] Cfr. San Alberto Magno, *In II Sententiarum*, d. 6, a. 5; *Super Meteora*, I, tr. 1, c. 8; San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 6, dub. 1.

[15] Cfr. San Agustín, *De Genesi ad litteram*, III, c. 7, n. 10 (PL 34, 283; CSEL 28-1, 70); San Beda el Venerable, *Hexameron*, I, "Super Genesim", c. 1, 20 (PL 91, 26C).

7. Lo que existe en alguna criatura en comparación con Dios, existe naturalmente en ella: porque la relación entre la criatura y Dios se funda en la criatura. Pero dice Gregorio[16] en sus *Moralia*, que los espíritus de los ángeles ciertamente son espíritus en comparación con nuestros cuerpos, pero "en comparación con el espíritu más elevado y sin límites que hay, son cuerpos". Y dice Damasceno[17] que "los ángeles se consideran incorpóreos e inmateriales en relación con nosotros: en efecto, todo lo que se compara con Dios resulta ser grueso y material, pues esencialmente sólo Dios es inmaterial e incorpóreo". Luego los demonios se hallan naturalmente unidos a sus cuerpos, toda vez que son de la misma naturaleza de los ángeles.

8. Aquello que se incluye en la definición de alguna cosa, es natural a ésta: puesto que la definición designa la naturaleza de la cosa[18]. Pero el cuerpo se incluye en la definición de demonio, pues dice Calcidio[19] en su *Commentarium in Timaeum*: "El demonio es un animal racional, inmortal, pasible de ánimo, de cuerpo etéreo", y dice Apuleyo[20] en su libro *De deo Socratis* que "los demonios son animales por su género, pasivos de ánimo, de mente racional, de cuerpos etéreos, y creados para un tiempo eterno". Y Agustín[21] menciona esta misma descripción de los demonios en *De civitate Dei*. Luego los demonios tienen cuerpos naturalmente unidos a ellos.

9. Todo aquello que por razón de su cuerpo, recibe la acción penal del fuego material, tiene un cuerpo naturalmente unido a sí. Pero los demonios son de este tipo, pues dice Agustín[22] en *De civitate Dei*, que "el fuego será aplicado como suplicio a los hombres y a los demonios: porque también en los cuerpos de los demonios hay algo de maldad". Luego los demonios tienen cuerpos naturalmente unidos a ellos.

10. Aquello que existe en alguien desde el principio de su creación, también existe siempre naturalmente en él. Pero el cuerpo existe en los demonios desde

---

16 San Gregorio, *Moralium libri*, II, c. 3, n. 3 (PL 75, 557A; CCL 143, 61).

17 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 3 (PG 94, 868A; Bt. 69).

18 Aristóteles, *Analytica Posteriora*, II, 2, 90b 3-4; II, 8, 93b 29.

19 Calcidio, *Commentarium in Timaeum*, c. 135 (Waszink 175, 16). Calcidio fue un filósofo neoplatónico que vivió durante el siglo IV d.C. Merced a su versión y comentario al *Timeo*, los escritores de la Edad Media hasta el siglo XII tuvieron contacto con la filosofía de Platón.

20 Apuleyo, *De deo Socratis Liber*, citado en San Agustín, *De civitate Dei*, VIII, c. 16 (PL 41, 241; CCL 47, 233; CSEL 40-1, 381). Apuleyo de Madaura (n. 130 d.C.): filósofo neoplatónico africano, quien además del *De deo Socratis Liber*, dejó otras obras filosóficas como: *De dogmate Platonis*, y *De mundo*.

21 San Agustín, *De civitate Dei*, VIII, c. 16 (PL 41, 241; CCL 47, 233; CSEL 40-1, 381).

22 San Agustín, *De civitate Dei*, XXI, c. 10, n. 1 (PL 41, 724; CCL 48, 775-776; CSEL 40-2, 537).

el principio de su creación, y siempre: pues dice Agustín[23] en *De civitate Dei*: "Plotino juzgó que pertenecía a la misericordia de Dios Padre el hecho de que los seres humanos fueran mortales por su cuerpo, para que no estuvieran eternamente encadenados a la miseria de esta vida. En cambio, la maldad del demonio se ha juzgado que es indigna de tal misericordia, y ha recibido, no un cuerpo mortal como en el caso de los seres humanos, sino un cuerpo eterno en la infeliz condición de un alma capaz de sufrir". Luego los demonios tienen cuerpos unidos a ellos naturalmente.

11. Dice Agustín[24] en *De civitate Dei*: "Para que entendiéramos que no deberíamos juzgar el valor de las almas por las cualidades de sus cuerpos, el demonio más perverso tiene cuerpo etéreo, mientras que el ser humano (que aunque malo, su malicia es mucho menor y menos grave) tomó un cuerpo de lodo tanto al presente como antes de que pecara". Pero el hombre tiene un cuerpo de lodo naturalmente unido a él. Por tanto, también los demonios tienen cuerpos eternos unidos a ellos naturalmente.

12. Cuanto más perfecta es alguna sustancia, tanto más tiene de aquello que se exige necesariamente para su operación. Pero el alma humana, que es de naturaleza inferior a la del demonio, tiene órganos corporales naturalmente unidos a ella, los cuales se exigen para sus operaciones. Luego toda vez que los demonios tienen necesidad de cuerpos para algunas operaciones (de lo contrario no asumirían cuerpos) parece que tienen cuerpos naturalmente unidos a ellos.

13. Muchas cosas buenas son mejores que pocas. Pero cuerpo y espíritu son mejores que el solo espíritu. Luego toda vez que el hombre, que es de naturaleza inferior, está compuesto de cuerpo y espíritu, con mayor razón el demonio, que es de naturaleza superior.

14. El intelecto y la voluntad son las únicas potencias separadas de los órganos corpóreos. Pero a juzgar por lo que se dice en *Job* (1, 2 y 2, 7), ciertos demonios actúan sobre los cuerpos inferiores. Y no lo hacen únicamente con su voluntad, pues sólo a Dios le pertenece gobernar directamente sobre la materia corporal, como dice Agustín[25] en *De Trinitate*, y por consiguiente, tampoco actúan únicamente con su intelecto, ya que éste actúa sobre las cosas exteriores sólo mediante la voluntad. Así que los demonios tienen otras potencias operativas además del intelecto y la voluntad. Luego tienen cuerpos naturalmente unidos a ellos.

15. Ninguna cosa puede actuar sobre otra distante, a no ser por medio de la virtud de aquélla. Mas la virtud del espíritu puro no puede actuar por un medio

---

23 San Agustín, *De civitate Dei*, IX, c. 10 (PL 41, 265; CCL 47, 258; CSEL 40-1, 422).

24 San Agustín, *De civitate Dei*, XI, c. 23, n. 2 (PL 41, 337; CCL 48, 342; CSEL 40-1, 545).

25 San Agustín, *De Trinitate*, III, c. 8, n. 13 (PL 42, 875; CCL 50, 139).

corporal, pues el cuerpo no es capaz de una virtud espiritual. Luego toda vez que el demonio actúa sobre algo distante, parece que no es un espíritu puro; sino que es algo compuesto de cuerpo y espíritu.

16. La virtud imaginativa no existe sin órgano corporal. Pero en los ángeles y en los demonios hay virtud imaginativa; pues dice Agustín[26] en *De Genesi ad litteram*, que las representaciones que tienen de las cosas corporales se forman previamente en su espíritu por el conocimiento que tienen de lo futuro. Luego los ángeles y los demonios tienen cuerpos unidos naturalmente a ellos.

17. Dice Agustín[27] en el mismo libro, que "cuando un espíritu se apropia o se apodera de un alma, dicha alma adquiere la capacidad de ver las imágenes de los cuerpos". Mas el alma no podría ver las imágenes de los cuerpos estando en una sustancia absolutamente espiritual. Por consiguiente, el espíritu del ángel o del demonio que se apodera de un alma, posee algunos órganos corporales en los cuales se conservan dichas formas.

18. La materia es causa de multiplicidad numérica[28]. Pero los ángeles, y también los demonios, son muchos por su número: pues hay en ellos una separación personal. Luego en ellos hay materia de la cual procede su pluralidad según el número. Pero ésta es una materia unida a dimensiones tales, que al ser separadas, hacen a la sustancia indivisible, como se dice en el libro I de la *Physica*[29], y de este modo, no podrá ser causada la pluralidad numérica mediante la división de la materia. Luego en los ángeles y los demonios existen dimensiones corporales; y de este modo tienen cuerpos naturalmente unidos a ellos.

19. Dondequiera que se encuentra una propiedad corporal, se encuentra también un cuerpo. Pero salir y moverse es propio de los cuerpos; lo que, sin embargo, corresponde a los demonios; pues se dice en *Job* (1, 12), que salió Satán de la presencia del Señor. Luego los demonios tienen cuerpos naturalmente unidos a ellos.

EN CONTRA

1. Nada que esté compuesto de alma y cuerpo se considera espíritu. Por eso se dice en *Isaías* (31, 3): "Los egipcios son hombres, no dioses, y sus caballos son de carne, no son espíritus". Pero los demonios se consideran espíritus, como se afirma en *Mateo* (12, 43): "Cuando el espíritu impuro sale de un hombre...". Luego los demonios no tienen cuerpos naturalmente unidos a ellos.

---

26 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 22, n. 48 (PL 34, 473; CSEL 28-1, 414).

27 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 23 (PL 34, 474; CSEL 28-1, 415).

28 Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, V, 8, 1016b 32; VII, 7, 1034a 8-10.

29 Aristóteles, *Physica*, I, 2, 185a 32-185b 5.

2. Demonios y ángeles son de la misma naturaleza. Pues dice Dionisio[30] en *De divinis nominibus*, que "los demonios no siempre ni naturalmente fueron malos, sino por haber perdido las virtudes propias de los ángeles". Mas los ángeles son incorpóreos, como él mismo[31] dice en el mismo capítulo. Luego tampoco los demonios tienen cuerpos naturalmente unidos a ellos.

3. Se dice en *Marcos* (5, 9), que al preguntarle el Señor a los demonios: "¿Cuál es tu nombre?", ellos respondieron: "Legión, porque somos muchos". Mas una legión contiene, como dice Jerónimo[32] en *In Matthaeum*, 6666 soldados. Mas no sería posible que tantos demonios, si fuesen corpóreos, existieran en el cuerpo de un solo hombre. Luego los demonios no tienen cuerpos naturalmente unidos a ellos.

4. Dice Damasceno[33], que "los ángeles no están delimitados o confinados, toda vez que no están encerrados entre paredes, puertas, cerrojos o sellos". Mas si tuviesen cuerpos unidos a ellos naturalmente, tendrían la capacidad de ser encerrados por puertas y cerrojos, ya que muchos cuerpos no pueden existir al mismo tiempo en un mismo lugar[34]. O si para liberarlos de su confinamiento hubiera que partirlos entonces los demonios morirían. Luego los demonios no tienen cuerpos sobrenaturalmente unidos a ellos.

SOLUCIÓN

Ya sea que los demonios tengan cuerpos naturalmente unidos a ellos mismos, o no los tengan, esto no interesa mucho a la fe de la doctrina cristiana. Pues dice Agustín[35] en *De civitate Dei:* "A ciertas personas sabias les pareció que los demonios tienen cuerpos compuestos de este aire craso y húmedo, cuyo influjo sentimos cuando corre viento. No obstante, si alguno afirma que los demonios no tienen ningún cuerpo, no es necesario ocuparse de este asunto, ni realizar una laboriosa investigación o enfrascarse en un encarnizado debate". Sin embargo, para conocer la verdad de esta cuestión, debemos considerar lo que han opinado algunos sobre lo corpóreo e incorpóreo, y sobre los demonios.

---

[30] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 23 (PG 3, 725B), según traducción de Sarraceno (Dion. 278).

[31] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 1 (PG 3, 693C; Dion. 148).

[32] San Jerónimo, *Libri quattuor Commentariorum in Evangelium Matthaei*, IV, c. 26, 54 (PL 26, 200 [208C]; CCL 77, 258).

[33] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 3 (PG 94, 869A; Bt. 71).

[34] Cfr. Aristóteles, *Physica*, IV, 9, 213b 20.

[35] San Agustín, *De civitate Dei*, XXI, c. 10, n. 1 (PL 41, 724; CCL 48, 776; CSEL 40-2, 537).

a) En efecto, *algunos* que originalmente comenzaron a investigar sobre estas cosas, estimaron que no existe sino lo corpóreo, como dice Aristóteles[36] de los primeros filósofos que estudiaron las cosas de la naturaleza conocidos como físicos, de cuya opinión derivó el error de los Maniqueos[37], quienes incluso consideraron que Dios era cierta luz corpórea. Lo cual sucede por el hecho de que no lograban usar su intelecto más allá de su imaginación. Pero la actividad del intelecto mismo, que no puede ser la actividad de un órgano corporal, evidentemente demuestra que existe algo inmaterial, como se prueba en el libro III *De anima*[38].

b) Luego excluida la opinión anterior, otros supusieron que, ciertamente, existe algo incorpóreo, pero nada existe entre esto que no esté unido a un cuerpo; a tal punto que incluso suponían que Dios era el alma del mundo, como cuenta Agustín[39] que sucedió con Varrón, en *De civitate Dei*. Pero esta opinión, la rechazó ciertamente Anaxágoras[40], considerando que el intelecto, que lo mueve todo mediante una virtud universal, es necesario que no esté mezclado con nada. También Aristóteles rechazó la opinión de Varrón, debido a la eternidad del movimiento, la cual no puede proceder sino de la capacidad infinita de un primer motor: y una capacidad infinita no puede residir en una determinada magnitud, por lo que en la *Physica*[41] concluye que el primer motor carece de toda magnitud corporal.

c) También Platón[42] la rechazó por vía de abstracción, sosteniendo que bien y uno (que pueden entenderse sin razón del cuerpo), subsisten en la causa primera sin materialidad; y por eso, asumiendo que la causa primera, es decir Dios, ni es cuerpo, ni está unido a un cuerpo, algunos consideraron que esto es propio sólo de Dios; pero que las demás sustancias espirituales están unidas a cuerpos. Por ello dice Orígenes[43] en *Peri archon*, que “es propio exclusivamente de Dios existir sin sustancia material y sin estar unido a cosa alguna corpórea”. Pero esta posición también es rechazable por una razón evidente. Pues todo aquello que se encuentra unido a una cosa, no según su propia naturaleza sino en virtud de

---

36 Aristóteles, *Metaphysica*, I, 3, 983b 6-8.

37 Como refiere San Agustín, *De haeresibus ad Quovuldeum liber unus*, c. 46 (PL 42, 35; CCL 46, 314).

38 Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429a 24-27.

39 San Agustín, *De civitate Dei*, VII, c. 6 (PL 41, 199; CCL 47, 191; CSEL 40-1, 311).

40 Citado por Aristóteles, *Physica*, VIII, 5, 256b 24-27, según Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 6, a. 6.

41 Aristóteles, *Physica*, VIII, 23, 267b 17-19.

42 Cfr. Proclo, *Elementatio theologica*, props. 12-13.

43 Orígenes, *Peri archon libri quattuor*, I, c. 6, n. 4, en interpretación de Rufino (PG 11, 170C; GCS 22, 85).

otra cosa, puede existir sin aquello a lo que está unido: por ejemplo, el fuego existe sin mezcla de otros elementos, los cuales no pertenecen a su naturaleza; y los accidentes no existen sin su sustancia, porque inherir en una sustancia pertenece a la naturaleza del accidente[44]. Y como es claro que el intelecto no se une al cuerpo en cuanto intelecto, sino según otras facultades, es claro que hay otros intelectos separados del cuerpo. Pero Dios es superior a tales intelectos.

d) Luego una vez examinadas estas cosas acerca de lo corpóreo y lo incorpóreo, debemos decir sobre los demonios que los *peripatéticos*, seguidores de Aristóteles, consideraban que los demonios no existían, sino que aquellas cosas que se atribuyen a los demonios, decían que provenían del poder de los cuerpos celestes, y de otras cosas naturales. Por lo que dice Agustín[45] en *De civitate Dei*, que "Porfirio había visto que los hombres, con hierbas, piedras y animales, y por medio de ciertos sonidos, voces, figuras y ficciones, y también mediante ciertas observaciones sobre los movimientos de las estrellas en la rotación del cielo, obtenían sobre la tierra poderes aptos para producir varios efectos"[46]. Pero esto aparece manifiestamente falso, porque hay algunas operaciones de los demonios que de ningún modo pueden proceder de alguna causa natural, como cuando algún poseído por el demonio habla una lengua desconocida[47]. Y muchas otras obras de los demonios se encuentran tanto en los casos de posesión satánica como en la magia negra, que sólo una inteligencia puede producir.

e) Y por eso hubo también otros filósofos que consideraron que los demonios sí existen. Entre ellos, Plotino, quien, según cuenta Agustín[48] en *De civitate Dei*, "afirmó que los demonios son almas humanas, y que las almas cambian de seres humanos a deidades (*lares*) si merecen recompensa, a espíritus malévolos (*lémures* o larvas) si merecen castigo, y a espíritus benévolos (*manes*) cuando se ignora si merecen recompensa o castigo". Pero, como dice el Crisóstomo[49] en *In Matthaeum*, "los demonios iban a parar a los sepulcros para sembrar en la mente de muchos una creencia perniciosa, a saber, que las almas de los muertos se convierten en demonios. Y así muchos arúspices incluso mataban a sus niños para que tuvieran la colaboración del alma de los niños. Pero no hay ninguna razón para que un poder incorpóreo pueda transformarse en otra sustancia, es decir, que el alma se transforme en la sustancia de un demonio; ni tampoco es racional que un alma, una vez que se ha separado del cuerpo, ande vagando por

---

44 Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, V, 22, 1025a 14.

45 San Agustín, *De civitate Dei*, X, c. 11, n. 2 (PL 41, 290; CCL 47, 285-286; CSEL 40-1, 466).

46 Por ejemplo, abrir puertas cerradas u otras cosas asombrosas.

47 Del mismo ejemplo se sirve Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 115, a. 5.

48 San Agustín, *De civitate Dei*, IX, c. 11 (PL 41, 265; CCL 47, 259; CSEL 40-1, 423).

49 Según Tomás de Aquino, *Catena in Matthaeum*, c. 8, 28. Cfr. San Juan Crisóstomo, *Homiliae*, hom. 28 (PG 57, 353).

este mundo. Pues las almas de los justos están en las manos de Dios[50], mientras que las almas de los pecadores serán arrebatadas de acá".

f) Y así, una vez descartada la anterior opinión, otros consideraron, como cuenta Agustín[51] en *De civitate Dei*, "que todos los animales dotados de alma racional, se dividen en tres clases: en dioses, hombres y demonios. Y decían que los dioses se hallaban en los cuerpos celestes, los demonios en el aire y los hombres en la tierra". Y así, Platón[52] consideraba que estas tres clases de sustancias unidas a cuerpos se hallaban por debajo de las sustancias intelectuales absolutamente separadas del cuerpo.

Pero en relación con los demonios parece que esta posición es imposible.

a) *Primero*, ciertamente, porque toda vez que el aire es un cuerpo semejante en el todo y en las partes[53], es necesario, si algunas partes del aire están animadas, que todo el aire esté animado. Lo cual es patente que es falso: porque ninguna operación vital se descubre en todo el aire, ni por su movimiento, ni por alguna otra cosa de él.

b) *Segundo*, porque todo cuerpo animado inferior, es orgánico[54] por las diversas operaciones del alma. Mas el cuerpo orgánico no puede existir, a no ser que tenga en sí un límite y una figura, lo cual no concierne al aire. De donde, ningún cuerpo etéreo puede ser animado, porque si no tiene en sí un límite, no puede distinguirse del aire que nos rodea.

c) *Tercero*, toda vez que la forma no existe por la materia, sino más bien al revés[55]; por esto, el alma no se une al cuerpo por ser tal cuerpo, sino más bien el cuerpo se une al alma, porque ello es necesario para alguna operación animal, a saber, por causa de la sensación, o por algún movimiento. Mas no existe movimiento necesario de alguna parte del aire ordenado a la generación de cosas, como el movimiento de los cuerpos celestes, que establece a los animados; de donde por esto sólo, la sustancia espiritual se uniría a un cuerpo etéreo, como lo que moviese al mismo.

Por tanto, queda sólo que esto sea principalmente por causa de la sensación, como también sucede en nosotros. Por lo que también los platónicos[56] supusieron que los demonios eran animales, pasivos de ánimo, lo cual pertenece a la

---

50 Cfr. *Sabiduría*, 3, 1.

51 San Agustín, *De civitate Dei*, VIII, c. 14, n. 1 (PL 41, 238; CCL 47, 230; CSEL 40-1, 376).

52 San Agustín, *De civitate Dei*, VIII, c. 14, n. 1 (PL 41, 238; CCL 47, 230; CSEL 40-1, 376).

53 Cfr. Aristóteles, *De generatione et corruptione*, I, 1, 314a 18-20.

54 Cfr. Aristóteles, *De anima*, II, 1, 412a 28-412b 1.

55 Aristóteles, *Physica*, II, 4, 194b 8-9, según Averroes, *In Physicam*, II, com. 26 (IV, 58 L).

56 Apuleyo, *De Deo Socratis*, como dice San Agustín, *De civitate Dei*, VIII, c. 16 (PL 41, 241; CCL 47, 233; CSEL 40-1, 381).

parte sensitiva. Mas el sentido no puede existir sin el tacto, que es fundamento de todos los sentidos[57]; por lo que, al corromperse el tacto, se corrompe el animal. Pero el órgano del tacto no puede ser un cuerpo etéreo, ni algún cuerpo simple, como se demuestra en el libro *De anima*[58]. Por lo cual, resta sólo que ningún cuerpo etéreo pueda ser animado; y por eso decimos que los demonios no tienen cuerpos naturalmente unidos a ellos.

RESPUESTAS

1. Agustín, en ese lugar, como en muchos otros lugares, se refiere a los cuerpos de los demonios, según le ha parecido a algunos hombres sabios, es decir, los platónicos, como se desprende de su texto más arriba citado[59].

2. La experiencia propiamente pertenece a los sentidos. Pero aunque el intelecto conozca no sólo las formas separadas, como pensaban los platónicos[60], sino también los cuerpos, con todo, el intelecto no los conoce en tanto están aquí y ahora, lo cual es propio de la experiencia, sino que los conoce universalmente. Porque el nombre de *experiencia* se aplica también al conocimiento intelectual, como también los nombres mismos de los sentidos (tales como la vista y el oído). Sin embargo, nada impide decir que Agustín sostiene que hay experiencia en los demonios, siguiendo la opinión de que tienen cuerpos, y por consiguiente, sensación.

3. Es demasiado probable que Dionisio, quien en muchas cosas fue seguidor de las opiniones de los platónicos, haya opinado al igual que ellos, que los demonios son ciertos animales dotados de apetito y aprehensión sensitiva. Sin embargo, puede decirse que la ira y la concupiscencia se pone en los demonios metafóricamente por la semejanza de su operación: no en cuanto que poseen algunas pasiones de la parte sensitiva, pertenecientes al apetito irascible y al concupiscible, puesto que así también se pondrían en los santos ángeles, como es patente por lo que dice Agustín[61] en *De civitate Dei*, y por lo que dice Dionisio[62] en *De caelesti hierarchia*, y de manera semejante, la fantasía, que toma su nombre de *visión*, como se dice en el libro *De anima*[63], se atribuye metafóricamente a los demonios, como también se atribuye cierta visión al intelecto.

---

57 Cfr. Aristóteles, *De anima*, II, 3, 413b 4-5.

58 Aristóteles, *De anima*, III, 12, 434a 27-28.

59 Al principio de la solución.

60 Como afirma Aristóteles, *Metaphysica*, I, 10, 987b 1-14.

61 San Agustín, *De civitate Dei*, IX, c. 5 (PL 41, 261; CCL 47, 254; CSEL 40-1, 416).

62 Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 2, n. 4 (PG 3, 141D; Dion. 766).

63 Aristóteles, *De anima*, III, 3, 429a 3-4.

4. Aunque el aire sea un cuerpo más noble que la tierra, tanto el aire como todos los demás elementos se encuentran de un modo material con respecto a los cuerpos mixtos; por lo que la forma de un cuerpo mixto es más noble que la forma de un elemento. Y por esto, puesto que el alma es la más noble de las formas[64], no puede haber forma de un cuerpo etéreo, sino sólo de un cuerpo mixto en el que abundan más la tierra y el agua, a fin de que haya un equilibrio en su composición[65].

5. El alma se compara con el cuerpo de dos modos. *De un modo*, como forma; y de este modo, el espíritu (que es un cuerpo etéreo) no es un medio entre el alma y el cuerpo mixto terrestre, sino que el alma se une como forma de un modo inmediato, al cuerpo mixto. *De otro modo*, el alma se hay frente al cuerpo animado como motor[66]; y de este modo, el cuerpo etéreo, es decir, el espíritu, constituye un medio entre el alma y el cuerpo animado. Y puesto que la posesión de la forma es anterior a la posesión del motor, es lógico que primero sea vivificado el cuerpo mixto terrestre y después el cuerpo etéreo.

6. Si se supone que los cuerpos celestes son animados, tal como algunos[67] suponen, no por ello se sigue que en alguna región intermedia existan cuerpos animados. Pues los cuerpos inferiores [por estar mezclados], que se hayan por debajo de dicha región, guardan mayor semejanza con respecto a los cuerpos celestes [según la remoción de la contrariedad] que los cuerpos simples, como por ejemplo el fuego y el aire, en los cuales existe una sobreabundancia de contrarios.

7. Es posible que el Damasceno[68] creyera, en relación con aquello que afirmara Orígenes, que tanto los ángeles como los demonios poseen cuerpos a los cuales se unen naturalmente, y en razón de los cuales, se les llama espíritus en comparación con nosotros, mas cuerpos en comparación con Dios. Sin embargo, puede decirse que tanto él como Gregorio toman lo corpóreo como algo compuesto, de manera que de lo dicho por ambos no se sigue otra cosa que el

---

64 Cfr. Aristóteles, *De anima*, I, 12, 410b 14-15.

65 Sobre esta opinión: cfr. Alejandro de Hales, *Summa fratris Alexandri*, I-II, nn. 434-439; San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 17, a. 2, q. 3; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 91, a. 1.

66 Cfr. Aristóteles, *De anima*, II, 7, 415b 8-12.

67 Algunos filósofos como platónicos. Cfr. San Agustín, *De civitate Dei*, XIII, c. 16, n. 2 (PL 41, 388; CCL 48, 398; CSEL 40-1, 635); Macrobio, *Super somnium Scipionis*, I, c. 14, n. 8; Aristóteles, *De caelo*, II, 3, 285a 29, según afirma Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, c. 70; San Jerónimo, *In Ecclesiasten*, I, 6 (PL 23, 1016-1017 [1068 B-C], según afirma Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 5, a. 9, ad14.

68 Véase la solución.

que los ángeles y los demonios, en comparación con nosotros, son simples, pero en comparación con Dios son compuestos.

8. Dicha definición se da según la posición de los platónicos.

9. Incluso Agustín[69] habla en ese lugar conforme a los platónicos. Por eso dice ahí mismo: "como a ciertas personas sabias les pareció".

10. Agustín habla en ese lugar contra los platónicos[70], quienes suponían que debe rendirse culto divino a los demonios debido a la eternidad de sus cuerpos: contra ellos argumenta Agustín, mostrando que si tienen cuerpos incorruptibles, por ello mismo son más miserables, toda vez que son pasivos.

11. En ese lugar, Agustín[71] habla en contra de Orígenes, quien consideraba que los diversos espíritus tomaron cuerpos más o menos nobles, según la diversidad de sus méritos. Y según esto, sería necesario que los demonios, cuya malicia es mayor, tuviesen cuerpos más gruesos que los de los hombres.

12. El alma posee naturalmente unida a sí órganos corpóreos para realizar sus operaciones naturales. Mas aparecerse a los hombres no es una operación natural del demonio, ni ninguna otra para la cual se requiera un órgano corpóreo: por lo que no es necesario que los demonios tengan cuerpos naturalmente unidos a ellos.

13. Muchos bienes son mejores que pocos, siempre y cuando cada uno de ellos pertenezca a un orden distinto. Pero aquello que posee la perfección de su bondad en un mismo acto, es mucho mejor que aquello que posee su bondad repartida según partes diversas. Y de acuerdo con esto, el ángel, que es totalmente espíritu, es, según su naturaleza, mejor que el hombre compuesto de cuerpo y espíritu.

14. En el ángel o en el demonio –si se consideran incorpóreos– no existe otra potencia y otra operación a no ser el intelecto y la voluntad; por lo que dice Dionisio[72] en *De divinis nominibus*, que todas las sustancias, facultades y operaciones de ellos son intelectuales. En efecto, es necesario que la facultad y la operación de cada cosa sigan la naturaleza de la misma. Mas el ángel no es intelecto según una parte suya, como el alma, sino que es intelectual según toda su naturaleza, por lo que no puede haber ninguna capacidad o potencia en el ángel, sino perteneciendo a la aprehensión o al apetito intelectual. Mas no hay inconveniente en que los ángeles muevan algunos cuerpos por el solo imperio de su

---

69 San Agustín, *De civitate Dei*, XXI, c. 10, n. 1 (PL 41, 724; CCL 48, 775-776; CSEL 40-2, 537).

70 San Agustín, *De civitate Dei*, VIII, c. 16 (PL 41, 24; CCL 47, 233; CSEL 40-1, 381).

71 San Agustín, *De civitate Dei*, XI, c. 23, n. 2 (PL 41, 337; CCL 48, 342; CSEL 40-1, 545).

72 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 1 (PG 3, 693B), según traducción de Sarraceno (Dion. 147).

voluntad, al menos con un movimiento local: pues vemos que el alma humana por su solo intelecto y voluntad mueve el cuerpo unido a ella. Ahora bien, cuanto más elevada es una sustancia intelectual, tanto más universal es su capacidad motora; por lo que una sustancia intelectual separada del cuerpo, puede mover por imperio de su voluntad, algún cuerpo no unido a ella; y tanto más, cuanto más elevada sea la sustancia intelectual, toda vez que por ministerio de algunos ángeles, aun los cuerpos celestes se dice que son movidos[73]. Pero sólo Dios tiene el poder de hacer que la materia corporal reciba una determinada forma.

15. Un ángel no actúa inmediatamente en algún cuerpo distante de sí, porque como dice Damasceno[74], "donde está el ángel, ahí actúa"; pero en todo caso se sirve como medio de algunos cuerpos que mueve localmente por el solo imperio de su voluntad, por virtud de los cuales actúa a distancia, tal como se sirve de la virtud de las cosas corporales para producir algunos efectos corporales, como dice Agustín[75] en *De Trinitate*.

16. Agustín[76] no hace suyo aquello que afirma, sino dudando: lo cual aparece claro por el modo en que habla. En efecto, dice en *De Genesi ad litteram:* "Es asunto dificilísimo de conocer, y si ya se conoce, penosísimo de exponer y de explicar, de qué modo se producen estas representaciones en el espíritu del hombre. No sabemos ni podemos explicar si las visiones se forman en el espíritu primeramente, o si, una vez formadas en otro espíritu como el del ángel, se introducen y se ven en el espíritu del hombre debido a su unión con el espíritu del ángel por la que los ángeles muestran a los hombres sus pensamientos y las representaciones de las cosas corporales que los ángeles forman previamente en su espíritu por el conocimiento que tienen de los eventos futuros". Ahora bien, la primera alternativa, es decir, que los ángeles –en la imaginación del hombre– forman las representaciones de las cosas que le revelan, es más probable. En cambio no parece probable que los ángeles las formen en su espíritu, y que ya formadas en ellos las vea el espíritu del hombre.

17. De lo cual, también es patente la respuesta al decimoséptimo argumento.

18. La materia sujeta a dimensiones, es principio de distinción numeral en aquellas cosas en las cuales se encuentran muchos individuos de una misma especie, pues de este modo no difieren según la forma. Pero en los ángeles, existe al mismo tiempo una distinción de especies y de individuos: porque en

---

73 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 10, a. 1; I, q. 57, a. 2.

74 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 3 (PG 94, 869B; Bt. 72); I, c. 13 (PG 94, 852A; Bt. 56).

75 San Agustín, *De Trinitate*, III, c. 8, n. 13 (PL 42, 876; CCL 50, 141).

76 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 22, n. 48 (PL 34, 473; CSEL 28-1, 414).

ellos no se encuentran muchos individuos de una misma especie, tal como se ha mostrado en otro lugar[77].

19. Los ángeles no están en un lugar corporalmente, por lo que tampoco aquellas cosas que pertenecen al movimiento local se dicen unívocamente de los ángeles y de los cuerpos.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

1. Podría responderse, a aquel que sostuviese que los demonios tienen cuerpos etéreos, que los demonios no están sujetos a sus cuerpos como nosotros, sino que más bien es su cuerpo el que está sujeto a ellos, como dice Agustín[78] en *De Genesi ad litteram*. De donde, puede decirse espíritus a los demonios, más bien que a nosotros, aunque tengan cuerpos naturalmente unidos a ellos; sobre todo porque al aire mismo se le llama espíritu.

2. En verdad sostuvo Dionisio que los ángeles superiores eran incorpóreos, así como también lo creyeron los platónicos. Mas quizás no consideró que los demonios son como aquellos ángeles superiores, sino como los inferiores que tienen cuerpos naturalmente unidos a ellos. Por lo que dice Agustín[79] en *De Genesi ad litteram*, que "algunos de nuestros autores juzgan que los demonios no fueron ángeles celestes o supracelestes", y dice Damasceno[80] que el príncipe de ellos "presidía el orden terrestre".

3. *Falta la respuesta a la tercera objeción.*

4. Así como el aire es un cuerpo que no puede coexistir con otro cuerpo en un mismo lugar, ni ser encerrado bajo llave, puesto que podría escaparse por las rendijas, lo mismo puede decirse del cuerpo de los demonios. Decimos esto porque no es necesario suponer que los demonios tienen grandes cuerpos unidos a ellos naturalmente.

---

77 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 50, a. 4; *De ente et essentia*, c. 5; *De spiritualibus creaturis*, a. 8.

78 Propiamente hablando, esta idea es tratada por San Agustín en *De Trinitate*, III, c. 1, n. 4 (PL 42, 870; CCL 50, 130).

79 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, III, c. 10, n. 14 (PL 34, 285; CSEL 28-1, 73).

80 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 4 (PG 94, 873C; Bt. 75).

ARTÍCULO 2

Si los demonios son malos por naturaleza o por su voluntad[81]

Parece que no lo son voluntariamente, sino naturalmente.

OBJECIONES

1. Porque el demonio es una sustancia intelectual separada del cuerpo, en él sólo existe un apetito intelectual llamado voluntad. Pero el apetito intelectual tiene por objeto, en absoluto, sólo el bien, como se dice en el libro XII de la *Metaphysica*[82]. Pero ninguno, deseando aquello que en absoluto es un bien, se vuelve malo. Luego el demonio no pudo volverse malo por propia voluntad. Luego es naturalmente malo.

2. Nada de aquello que es innatural inhiere inmutablemente. En efecto, cualquier cosa, abandonada a sí misma, retorna a su naturaleza. Es así que la malicia reside en los demonios inmutablemente. Luego inhiere en ellos por naturaleza.

3. Mas podría decirse que la causa de una inmutabilidad de ese tipo es la voluntad del demonio. Pero en contra, un efecto inmutable no puede ser producido por una causa mutable. Es así que la voluntad del demonio es mutable, de otro modo no hubiera podido, desde un bien, hacerse malo por propia voluntad. Luego la malicia del demonio no puede ser inmutable por su voluntad: luego lo es por naturaleza.

4. Una potencia no puede dirigirse sino a su objeto, así como la facultad visiva no puede ver sino lo visible. Pero el objeto de la voluntad es el bien aprehendido[83]. Luego la voluntad no puede dirigirse hacia algo, a no ser que sea aprehendido bajo la razón de bien. Luego o es un bien verdaderamente, y de este modo la voluntad no se hará mala tendiendo hacia él, o el bien no será un bien verdaderamente, y entonces la aprehensión de alguien será falsa, y la voluntad de alguien no podrá ser mala. Es así que la aprehensión del demonio se produce sólo a través del intelecto, en el que no cabe la falsedad. Porque dice Agustín[84] en *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*: "quien comprende falsamente nada comprende"; y dice el Filósofo[85] en su tratado *De anima*, que el

---

[81] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 63, a. 1-4; *Contra Gentes*, III, c. 107; *Super Ioannem*, c. 8, lect. 6; *In De divinis nominibus*, c. 4, lect. 19; *De substantiis separatis*, c. 20.

[82] Aristóteles, *Metaphysica*, XII, 7, 1072a 28.

[83] Aristóteles, *De anima*, III, 10, 433b 11-12.

[84] San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 32 (PL 40, 22; CCL 44A, 46).

[85] Aristóteles, *De anima*, III, 10, 433a 26.

intelecto siempre es recto, y tampoco puede equivocarse tratándose de los primeros principios a los que conoce. Luego tampoco la voluntad del demonio puede llegar a ser mala.

5. La falsedad no existe en nuestro intelecto sino en cuanto que éste compone y divide[86]; y también tiene lugar en cuanto que al discurrir, la razón es obnubilada por la fantasía. Es así que el intelecto de una sustancia separada del cuerpo no entiende componiendo o dividiendo, ni discurriendo, ni desde el fantasma, que no existe sin el cuerpo. Luego el demonio, que es una sustancia separada del cuerpo, no puede equivocarse según su intelecto, así como tampoco parece que su voluntad pueda hacerse mala.

6. La sustancia y la operación de la inteligencia está por encima del tiempo, y en un momento de la eternidad[87]. Pero lo que es de este modo, es inmutable. Luego siendo el demonio una sustancia intelectual, su operación no puede pasar de ser buena a ser mala, según la operación de la voluntad.

7. Dice Dionisio[88] en *De divinis nominibus*, que el mal es la corrupción de un bien. Mas la corrupción no se da en aquellas cosas que carecen de contrariedad, como los cuerpos celestes[89], sino sólo en aquellas cosas que la poseen, como los elementos y en los cuerpos compuestos de elementos[90]. Mas la contrariedad se da también en la razón, porque ésta se halla en camino de los opuestos[91], no así en el intelecto que está puesto en lo uno. Por ello es que el intelecto se compara con la razón como el centro del círculo con su circunferencia, y el instante con el tiempo, como dice Boecio[92] en *De philosophiae consolatione*. Luego el mal del pecado voluntario no puede encontrarse en los demonios, los cuales no son sustancias racionales como los hombres, sino intelectuales como los ángeles[93].

8. Las sustancias espirituales son más nobles que los cuerpos celestes. Pero en el movimiento de los cuerpos celestes no puede haber error[94]. Luego mucho

---

86 Cfr. Aristóteles, *De anima*, III, 6, 430a 26-28.

87 Cfr. Tomás de Aquino, *In De causis*, prop31 (30).

88 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 20 (PG 3, 717B; Dion. 243).

89 Averroes, *De substantia orbis*, c. 3 (IX, 10B), según Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 12, q. 1, a. 1, ad5.

90 Cfr. Averroes, *In Metaphysicam*, XII, com. 20 (VIII, 306F).

91 Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 2 (1046b, 14-15).

92 Boecio, *De consolatione philosophiae*, IV, pr. 6 (PL 63, 817A; CCL 94, 80; CSEL 67, 98).

93 Cfr. Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 4, n. 1 (PG 3, 177D; Dion. 803), según Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 8, a. 15, sc2; *In De divinis nominibus*, c. 7, n. 2 (PG 3, 868B; Dion. 388), según Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 15, a. 1.

94 Cfr. Aristóteles, *De caelo*, II, 8, 288a 13 ss.

menos puede haber error en los movimientos voluntarios de las sustancias espirituales.

9. El hombre puede hacerse malo por su voluntad, porque puede apetecer algo que es bueno para sí según su naturaleza sensible, y es malo para sí según su naturaleza intelectual. Pero esto no tiene lugar en el demonio, porque no está compuesto de cuerpo y espíritu como el hombre. Luego el demonio no pudo hacerse malo por propia voluntad.

10. En el libro *De causis*[95] se dice que la sustancia intelectual "cuando conoce su esencia, conoce las demás cosas; y cuando conoce las demás cosas conoce su propia esencia". Luego al conocer una cosa conoce todas las demás. Luego no puede suceder que considere en un determinado objeto deseable una sola circunstancia con base en la cual dicho objeto sea bueno, y no considere otra circunstancia conforme a la cual es malo. Ahora, la malicia de la voluntad parece derivar del hecho de que una cosa es considerada en cuanto buena bajo cierto aspecto y no es considerada mala en cuanto es un mal de suyo. Luego parece que en la sustancia intelectual, a cuyo género pertenece la del demonio, no puede existir la malicia de la voluntad.

11. La malicia de la voluntad es aquello que corrompe la virtud por exceso o por defecto. Pero en relación con lo verdadero, que es el bien deseable de una sustancia intelectual, no puede existir exceso alguno: pues cuanto más verdadero es algo, tanto más bueno es. Por tanto en los demonios no hay malicia en su voluntad.

12. Si el demonio se hizo malo por su voluntad, ello fue: o por una voluntad deficiente[96], o por una voluntad no deficiente. Ahora bien, no puede decirse que se haya hecho malo por una voluntad no deficiente, porque tal voluntad es como un árbol bueno que no puede producir frutos malos, como se dice en *Mateo* (7, 18). Mas si se hizo malo por una voluntad deficiente, el defecto mismo de bien es ya un cierto mal, como dice Dionisio[97] en *De divinis nominibus*; y en ese caso tendríamos que indagar nuevamente acerca de dicho mal, si es causado por alguna voluntad deficiente, y así sucesivamente. Luego no siendo posible proceder hasta el infinito, parece que la primera causa de malicia del demonio no es la voluntad, sino más bien su naturaleza.

13. La voluntad del hombre se mueve hacia el mal por causa de tres cosas: es decir, por la carne, por el mundo y por el diablo. Pero la voluntad del demonio no es movida por estas tres cosas. Luego no se hizo malo por su voluntad.

---

95 *Liber de causis*, com. 13 (12).

96 Voluntad deficiente: la que peca por falta de virtud.

97 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 24 (PG 3, 728A; Dion. 285).

14. La gracia acompañada de naturaleza puede más que la sola gracia. Pero la gracia acompañada de naturaleza, si no avanza, falla: porque la caridad, o avanza o falla, como dice Bernardo[98]. Luego también la naturaleza, si no avanza, falla. Es así que la naturaleza del demonio no pudo avanzar por sí misma. Luego se hizo malo al fallar por necesidad. Luego no es malo por su voluntad.

15. Aquello que inhiere en algo en el primer instante de su creación, inhiere en ello naturalmente. Pero el demonio pudo ser malo en el primer instante de su creación; lo cual es patente por el hecho de que la luz corporal y algunas otras criaturas pueden poseer en el primer instante de su creación el acto con el que comienzan a ser[99]; incluso el alma del niño se contamina en el primer instante en que es creado. Luego el demonio es naturalmente malo.

16. La operación de Dios es doble: a saber, la creación y el gobierno[100]. Pero no repugna a la bondad del que gobierna el que algún mal de él se someta a su gobierno. Luego no repugna a la bondad del creador el que algún mal sea creado por él mismo; y así, pudo crear al demonio malo, y de este modo sería malo naturalmente: puesto que lo que inhiere en algo desde su creación, inhiere en ello naturalmente.

17. El que puede todo, puede también una parte. Pero Dios puede suprimir de un ángel justo tanto su naturaleza como su justicia, reduciéndolo a la nada. Luego también pudo privar de justicia a un ángel desde el principio. Luego pudo hacer al mismo malo; y así sería naturalmente malo: porque es natural a cualquier cosa aquello que ha sido puesto en ella por Dios.

18. En algunos hombres existe una inclinación natural hacia el mal en virtud del cuerpo, así como algunos son naturalmente iracundos o lujuriosos. Es así que según algunos[101], los demonios tienen cuerpos naturalmente unidos a ellos. Luego según esto podrían ser naturalmente malos.

EN CONTRA

1. Dice Dionisio[102] que ni siquiera los demonios son malos por naturaleza.

2. Lo que inhiere en algo naturalmente, inhiere en ello siempre. Pero el demonio alguna vez fue bueno, según aquello de *Ezequiel* (28, 12-13): "Habitabas en el Edén lleno de sabiduría". Luego no es naturalmente malo.

---

[98] San Bernardo, *De Gratia et Libero Arbitrio*, c. 9, n. 28 (PL 182, 1016C; Leclercq III 186).

[99] Cfr. Averroes, *In Physicam*, VI, com. 32 (IV, 265 M), según Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 37, q. 4, a. 3, ob1.

[100] El gobierno de las criaturas se refiere a la Providencia.

[101] Apuleyo, *De Deo Socratis*, como narra San Agustín, *De civitate Dei*, VIII, c. 16 (PL 41, 241; CCL 47, 233; CSEL 40-1, 381).

[102] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 23 (PG 3, 724C; Dion. 271-272).

3. Sobre aquello de *Salmos* (68, 5): "Tenía que pagar lo que nunca robé", dice la *Glossa*[103] que el diablo quiso robar la divinidad. Incluso dice Anselmo[104] en su libro *De casu diaboli* que se apartó de la justicia, queriendo lo que no debió haber querido. Luego es malo por su voluntad, no por su naturaleza.

SOLUCIÓN

Una cosa se dice mala de dos modos. De un modo, porque es malo en sí, como el hurto y el homicidio; y esto es malo de suyo. De otro modo se dice que algo es malo para alguno, y nada impide que aquello que de suyo es bueno sea malo para alguien: por ejemplo la justicia, que de suyo es buena, se vuelve mala para el ladrón que es castigado mediante ella. Mas cuando decimos que es naturalmente mala, ello puede entenderse de dos modos. ***De un modo***, de manera que mala es la naturaleza de la cosa misma, o algo de su naturaleza, o un accidente propio que se sigue de su naturaleza. ***De otro modo*** puede decirse que una cosa es naturalmente mala, porque existe en ella una inclinación natural hacia el mal. Por ejemplo, algunos hombres son naturalmente iracundos o concupiscentes por su constitución física[105].

Luego nada impide en aquellas cosas en las que existe naturalmente la contrariedad, que algo sea malo naturalmente del primer modo: así como el fuego, sin duda, es bueno en sí, pero naturalmente es malo para el agua, porque corrompe a ésta, y ésta a aquél. Y por la misma razón, el lobo es naturalmente malo para la oveja[106]. Pero el que una cosa de este modo sea naturalmente mala en sí, es imposible. En efecto, implica una contradicción: pues mala se dice cualquier cosa porque está privada de alguna perfección debida. Y cualquier cosa es perfecta en tanto en cuanto le atañe lo que le compete a su naturaleza[107]. De este modo, Dionisio[108] demuestra de múltiples maneras, en ***De divinis nominibus***, que los demonios no son naturalmente malos.

Y si se dice que algo es malo del ***segundo modo***, porque existe en él una inclinación natural hacia el mal, tampoco compete a los demonios ser naturalmente malos de este modo. Pues si los demonios son ciertas sustancias intelectuales separadas de los cuerpos, no puede haber en ellos una inclinación natural hacia

---

[103] ***Glosa*** de Pedro Lombardo a ***Salmos***, 68, 5 (PL 191, 629C), tomada de San Agustín, ***Enarrationes in Psalmos***, 68, 5, sermo 1, n. 9 (PL 36, 848; CCL 39, 910).

[104] San Anselmo, ***De casu diaboli***, c. 3 (PL 158, 332A; Schmitt I 239).

[105] Cfr. Tomás de Aquino, ***In Ethicam***, VII, c. 6.

[106] Ejemplo de Avicena, v.g. ***De anima***, I, c. 5 (f. 5 ra C; Van Riet 86); y IV, c. 1 (f. 17 va B; Van Riet 7).

[107] Cfr. Tomás de Aquino, ***In De divinis nominibus***, c. 2, lect. 1.

[108] Dionisio Areopagita, ***De divinis nominibus***, c. 4, n. 23 (PG 3, 724C; Dion. 271-272).

el mal, por dos razones. La *primera*, ciertamente, porque el deseo es la inclinación de quien desea: mas en las sustancias intelectuales, en cuanto tales, reside un deseo respecto a lo bueno de suyo; de manera que toda inclinación natural en ellos es hacia el bien en absoluto. Y dado que la naturaleza inclina hacia aquello que es semejante a ella, y porque cualquier cosa es por su naturaleza buena, como ya se ha mostrado en la respuesta, es lógico que la inclinación natural no sea sino a un bien. Sin embargo, si sucediera que este bien, fuera contrario al bien de suyo o incluso al bien particular de otro, entonces habrá una inclinación natural hacia el mal de suyo, o hacia el mal de otro: por ejemplo, la inclinación de la concupiscencia a aquello que proporciona un placer sensible –que es un bien particular– si es inmoderada, es contraria al bien racional, que es un bien de suyo. Y así los demonios, si son sustancias puramente intelectuales, evidentemente no puede haber en ellos una inclinación natural hacia lo que es malo de suyo: porque la inclinación de cualquier naturaleza es hacia lo semejante a sí, y por consiguiente, hacia lo que es bueno y conveniente para sí. Y algo es malo de suyo sólo si es malo en sí mismo, como se ha dicho en la respuesta. Así concluimos que cualquier cosa en la que exista una inclinación natural hacia el mal de suyo, está compuesta de dos naturalezas, de las cuales la inferior posee una inclinación hacia algún bien particular, conveniente a la naturaleza inferior y contrario a la naturaleza superior, por la cual consideramos lo que es bueno de suyo: por ejemplo, en el hombre existe una inclinación natural hacia lo que conviene al sentido carnal contrario al bien racional. Mas esto no tiene lugar en los demonios, si son sustancias intelectuales y simples, separadas de los cuerpos.

Y si los demonios poseen cuerpos naturalmente unidos a ellos, entonces no pueden tener una inclinación natural hacia el mal por razón de la naturaleza de su especie. *Primero*, ciertamente, porque estando la materia ordenada a la forma[109], no es posible que toda la materia de una determinada especie sea naturalmente contraria al bien formal de la misma; sino que quizás esto sucede en algunos pocos, por causa de alguna corrupción. Por eso no es posible que exista en general en los demonios, una inclinación al mal por la naturaleza de sus cuerpos. *Segundo*, porque como dice Agustín[110] en su *De Genesi ad litteram*, los demonios no están sometidos a sus cuerpos como nosotros, sino que los tienen sometidos, y los transforman en cualquier figura que quieran; por lo que en razón de sus cuerpos no podría haber en ellos alguna inclinación que les impidiera en gran medida alcanzar el bien. Así, pues, es patente que los demonios de

---

[109] Cfr. Aristóteles, *Physica*, II, 4, 194b 8-9, según Tomás de Aquino, *In Posteriora Analitica*, II, c. 8. Cfr. Averroes, *In Physicam*, II, com. 26 (IV, 58 L).

[110] Actualmente en *De Trinitate*, III, c. 1, n. 4 (PL 42, 870; CCL 50, 130).

ningún modo son malos por naturaleza. Por tanto, concluimos que son malos por razón de su voluntad.

Para lo cual, réstanos por considerar de qué modo es cierto esto. Pues debemos notar que, el apetito no es otra cosa que cierta inclinación a lo apetecible; y lo mismo que el apetito natural sigue a una forma natural, así también el apetito sensitivo, o el racional o el intelectivo, sigue a una forma conocida: pues sólo se dirige hacia un bien conocido por medio del sentido o del intelecto. Luego no puede acaecer un mal en el apetito por el hecho de que haya un desacuerdo con la cosa conocida, sino porque existe un desacuerdo con alguna regla superior. Y por esto debe considerarse si dicho conocimiento del cual se sigue la inclinación de este apetito, es susceptible de ser dirigida por alguna regla superior.

Si no posee una regla superior por la cual deba ser dirigido, entonces es imposible que exista mal en un apetito de tal género; y esto sucede en dos casos. En efecto, el conocimiento de los animales irracionales no tiene una regla superior por la cual deba regirse; y por ello en su apetito no puede haber mal. Pues bueno es que un animal se mueva a la concupiscencia o a la ira según la forma sensible conocida por él. Por lo que dice Dionisio[111] en *De divinis nominibus*, que es bueno para los perros ser bravo. De modo semejante, también el intelecto divino carece de una regla superior que pueda dirigirlo; por esto en su apetito o voluntad no puede haber mal.

Mas en el hombre existe un doble conocimiento que debe ser dirigido por una regla superior: pues el conocimiento sensible debe ser dirigido por la razón, y el conocimiento racional por la sabiduría o ley divina. Luego de dos modos puede haber mal en el apetito del hombre. *De un modo*, porque el conocimiento sensitivo no es regulado por la razón; y por esto, dice Dionisio[112] en *De divinis nominibus*, que el mal del hombre es ser sin razón. *De otro modo*, porque la razón humana debe ser dirigida de acuerdo con la sabiduría y la ley divina; y por esto dice Ambrosio[113] que el pecado consiste en la transgresión de la ley divina.

Mas en las sustancias separadas del cuerpo existe un solo conocimiento, es decir, el intelectual, que debe ser dirigido según la regla de la sabiduría divina. Y por eso en la voluntad de los demonios puede existir el mal porque ella no sigue el orden de una regla superior, es decir, de la sabiduría divina; y de este modo los demonios se hicieron malos voluntariamente.

---

[111] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 25 (PG 3, 728B; Dion. 286).

[112] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 32 (PG 3, 733A; Dion. 309).

[113] San Ambrosio, *De paradiso*, c. 8 (PL 14, 292D [309 C]; CSEL 32-1, 296).

RESPUESTAS

1. Como dice Agustín[114] en el libro *De natura boni*, el mal no sólo es la privación de la forma, sino también de la medida y del orden. Por ello ocurre que el pecado existe en la voluntad de dos modos. *De un modo*, porque ella tiende a lo que es malo de suyo, como si faltara la forma de bien; como cuando alguien elige el hurto o la fornicación. *De otro modo*, cuando alguien quiere lo que es bueno en sí y de suyo, como orar y meditar, pero no tiende a ello según el orden de la regla divina. Así, pues, debe decirse que el primer mal de la voluntad del demonio no derivó del hecho de que quiso el mal de suyo, sino porque quiso lo que es bueno de suyo y conveniente a sí, pero sin seguir la dirección de una regla superior, es decir, de la sabiduría divina, como dice Dionisio[115] en *De divinis nominibus*, que "el mal en los demonios consiste en un apartarse", es decir, de la regla superior, "y en ir más allá de aquello que les resultaba conveniente", es decir, que quisieron obtener un bien conveniente superior a su nivel, como si no fueran gobernados por ninguna regla superior.

2. Algo puede inherir inmutablemente de dos modos. *De un modo*, por una causa positiva; y de este modo es imposible que algo que existe contra su naturaleza sea inmutable: porque aquello que existe al margen de su naturaleza, se encuentra accidentalmente con respecto a la cosa; de donde es posible que aquélla, deje de estar en ésta. *De otro modo*, por una causa privativa; y de este modo, nada impide a lo que inhiere inmutablemente existir contra su naturaleza: porque algún principio natural puede ser sustraído irreparablemente, como la ceguera es contraria a la naturaleza del animal y sin embargo inhiere inmutablemente debido a la irreparabilidad de la facultad visiva. Así, pues, la malicia inhiere irreparablemente en los demonios debido a la privación de la gracia.

3. La causa mutable no puede producir un efecto inmutable positivamente, mas puede producirlo privativamente, así como la voluntad de un hombre es causa de la ceguera inmutable de alguien.

4. Según dice Agustín[116] en *De natura boni*, el mal no sólo consiste en la privación de la especie, sino también en la privación de la medida y del orden debidos. Por lo que el mal, en el acto de la voluntad, no sólo procede del objeto, que confiere su especie al acto[117] por el que alguien quiere el mal, sino también de la remoción del debido orden o la debida medida del acto mismo, como

---

[114] San Agustín, *De natura boni*, c. 4 (PL 42, 553; CSEL, 25-2, 857).

[115] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 23 (PG 3, 725B), según traducción de Sarraceno (Dion. 279).

[116] San Agustín, *De natura boni*, c. 4 (PL 42, 553; CSEL 25-2, 857).

[117] Cfr. Aristóteles, *De anima*, II, 6, 415a 18-20, según Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 48, a. 2, ob2.

cuando alguien, queriendo algo bueno, no conserva el debido orden o la debida medida. Y de este modo fue el pecado por el que se hizo malo el demonio. En efecto, no apeteció algo malo, sino un bien conveniente a sí; sin embargo, lo apeteció desordenada e inmoderadamente, es decir que no lo apeteció de manera que pudiese alcanzarlo mediante la gracia divina, sino por su propia capacidad: lo cual excedía la medida de su condición, tal como dice Dionisio[118] en *De divinis nominibus*: pues "el mal para los demonios consiste en un apartarse", es decir, en cuanto que su apetito los aparta de ser dirigidos por una regla superior, y "en un exceso de cosas convenientes", es decir, en cuanto que excedieron su justa medida al apetecer bienes convenientes. Pero tratándose del pecado, a un defecto del intelecto o la razón siempre le acompaña proporcionalmente uno de la voluntad o viceversa. Por lo que no es necesario suponer que en el primer pecado del demonio hubo un defecto del intelecto tal, que haya pensado lo falso, por ejemplo, que algo malo fuese bueno, sino que el defecto consistió en haber dejado de considerar la regla y el orden al que estaba sujeto.

5. Debido a que el demonio no se sirve de la fantasía ni del discurso racional, ni de otras cosas por el estilo, puede sostenerse que en aquello que pertenece al conocimiento natural, no se equivoca tal como aquel que juzga como verdadero lo que es falso. Sin embargo, puesto que no puede abarcar a Dios por la infinitud de éste, nada impide que su intelecto haya dejado de considerar suficientemente el orden del gobierno divino: y a partir de esto se siguió el pecado en su voluntad.

6. No todas las cosas que están por encima del tiempo, se hallan del mismo modo en la eternidad; y por consiguiente, tampoco poseen la inmovilidad del mismo modo. En efecto, Dios es perfectamente eterno e inmutable, pero otras sustancias que se hallan por encima del tiempo participan de la eternidad y la inmutabilidad, cada una según su grado. Pues vemos que la inmutabilidad se sigue de alguna totalidad. En efecto, las cosas que reciben algo particularmente, cambian de una parte a otra: como la materia de los elementos, que no recibe a la vez todas las formas corporales, o alguna forma completa que contiene virtualmente en sí a todas –como sucede con la materia de un cuerpo celeste[119]–, de ahí que cambia de una forma particular a otra, lo cual no sucede en la materia del cuerpo celeste; y sin embargo, puesto que en el cuerpo celeste ocupa un sitio particular, en él se verifica el cambio de lugar[120]. Así, pues, el intelecto del ángel tiene tal totalidad en su objeto por comparación con nuestro intelecto, que

[118] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 23 (PG 3, 725B; Dion. 279).

[119] Cfr. Averroes, *De substantia orbis*, c. 3 (IX, 10 B), según Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 12, q. 1, a. 1, ad5. Véase Aristóteles, *De caelo*, I, 20, 278b 21-279a 11.

[120] Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, VIII, 1, 1042b 3-8; XII, 2, 1069b 24-26, según Tomás de Aquino, *In De caelo*, I, lect. 6.

recaba la forma universal de las diversas realidades singulares, mientras que el intelecto del ángel conoce la misma forma universal en sí misma. Y sin embargo, el intelecto del ángel, por comparación con el intelecto divino, posee un objeto particular. En efecto, el intelecto divino comprende universalmente todo ente y toda verdad en una sola operación, por lo que su intelecto es absolutamente inmutable en razón de su operación. De hecho, no hay motivo para que pase de conocer una cosa a conocer otra, porque en un solo acto considera todas las cosas al mismo tiempo.

En cambio, el intelecto angélico, que no conoce todas las cosas en una sola operación, sino algunas cosas en sí mismas de modo particular, puede pasar de una cosa a otra. Sin embargo, fuera de esto, su operación es inmutable, porque siempre está en acto de entender. Y algo semejante debe decirse acerca de su voluntad, cuya operación es proporcional a la operación del intelecto. Por lo que no hay inconveniente en que la voluntad del ángel pase del bien al mal.

7. El pecado del demonio no provino de un defecto de la razón, que tendría razón de contrariedad, pues no aprobó el mal en vez del bien, ni lo verdadero en vez de lo falso[121], sino sólo de un defecto que tuvo razón de negación, es decir, que su voluntad no fue regulada por la regla del gobierno divino; defecto que ciertamente puede tener lugar en una naturaleza intelectual carente de contrariedad.

8. Los cuerpos celestes están sometidos a la regla del gobierno divino, no como movidos por sí mismos, sino como llevados o movidos por otro. Y si en el movimiento de ellos existiera algún defecto o desviación del orden de la regla divina, ello no redundaría en un defecto de Dios que ordena, el cual carece de defecto. Pero las naturalezas intelectuales y racionales están sometidas al gobierno divino, en cuanto que se ordenan a sí mismas de conformidad con la regla divina; por lo que en ellas puede existir un desorden por defecto de las mismas, sin que haya defecto del que gobierna.

9. De dicho argumento sólo se sigue que en los demonios no pudo haber pecado de modo que apetecieran como bueno algo malo para sí: puesto que debido a la naturaleza simple de los mismos, no puede darse que algo bueno para ellos según una parte, no sea bueno para ellos según otra.

10. Cuando la inteligencia conoce su esencia o las demás cosas, las conoce al modo de su propia sustancia. Mas la causa primera excede el modo de la sustancia del ángel o del demonio. Por lo que no es necesario que el ángel al conocer su esencia, aprehenda todo el orden del gobierno divino.

11. De dicho argumento también se concluye que el demonio no pecaría por apetecer algo que fuera malo por sobreabundancia o por defecto.

---

[121] Cfr. San Agustín, *Enchiridion ad Laurentium*, c. 17 (PL 40, 239; CCL 46, 57).

12. El demonio pecó por una voluntad deficiente; y el defecto mismo de la voluntad es su pecado: así como el hombre al correr, mueve su cuerpo, y el movimiento mismo de su cuerpo constituye su carrera.

13. De aquellas tres cosas que mueven hacia el pecado, una sola es la que mueve al modo de quien persuade, a saber, el diablo; y las otras dos, es decir, la carne y el mundo, al modo de quien cautiva. Y aunque los demonios no hayan pecado porque otro los persuadió, con todo, pecan por ser cautivados, no por la carne, pues carecen de ella, ni por las cosas sensibles del mundo, de las que no tienen necesidad, sino por la belleza de su naturaleza; por lo que se dice en *Ezequiel* (28, 17): "has perdido tu sabiduría debido a tu esplendor".

14. No debe creerse que la caridad actual disminuye siempre que no avanza en acto. Sino que cuando no avanza el hombre en ella, se dispone a pecar por los semilleros de pecado, que provienen de la corrupción de la naturaleza humana. Pero esto no tiene lugar en los ángeles.

15. En el primer instante de su creación, los ángeles pudieron realizar algún acto voluntario; pero en el primer instante de la creación de los mismos, no pudo haber un acto de ellos por el que se hicieran malos; la razón de esto se mostrará más adelante[122]. Y no sucede algo semejante tratándose del alma humana que se contamina en el primer instante de su creación: porque esta contaminación no es por causa de una operación del alma, sino de la unión de ésta con el cuerpo contaminado; lo cual no puede decirse del ángel.

16. Todas las cosas que están sometidas a la obra de la creación, proceden de Dios como de su principio. Y puesto que Dios no es autor de los males[123], es imposible que un mal esté sometido a la obra de la creación. Pero hay muchas cosas sometidas a la obra del gobierno divino[124] de las que Dios no es autor, sino que tan sólo las permite; y por eso puede haber algunos males que estén sometidos al gobierno divino.

17. Dios puede suprimir la justicia divina del hombre, quedando a salvo su justicia, incluso sin pecado, pues Dios le dio aquélla gratuitamente, con una generosidad superior a la medida de su naturaleza: y si fuese sustraída la justicia gratuita del modo antes dicho, no por esto se produciría el mal, sino que permanecería el bien de la bondad natural. En cambio la justicia natural se sigue de una naturaleza intelectual y racional, cuyo intelecto se ordena naturalmente hacia la verdad, y su voluntad hacia el bien. De donde, no puede ser que una justicia de este género, sea suprimida de una naturaleza racional por Dios, per-

---

[122] Véase *De malo*, q. 16, a. 4.

[123] Cfr. San Agustín, *De libero arbitrio*, I, c. 1, n. 1 (PL 32, 1223; CCL 29, 211; CSEL 74, 3).

[124] Es decir, a la Providencia.

maneciendo la naturaleza misma; pero puede reducir la naturaleza racional de una potencia absoluta a la nada, al suprimir el influjo de su ser.

18. Aunque los demonios fuesen corpóreos, no podrían tener una inclinación natural hacia el mal, por la razón arriba señalada en la respuesta.

ARTÍCULO 3

Si el diablo, al pecar, apeteció ser igual a Dios[125]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Dice Dionisio[126] en *De divinis nominibus*, que el apartarse es un mal en los demonios. Pero aquel que apetece ser igual o parecido a alguien, no se aparta de él, sino que más bien mediante su apetito, se dirige a él. Luego el diablo no pecó al apetecer la igualdad divina.

2. Además, dice Dionisio[127] en el mismo lugar, que un exceso de aquellos bienes que le son convenientes a los demonios, es un mal para éstos, es decir, porque apetecieron tener de un modo excelente lo que les convenía. Pero ser iguales a Dios de ningún modo les convenía. Luego no apetecieron ser iguales a Dios.

3. Dice Anselmo[128] en *De casu diaboli*, que el diablo apeteció aquello que habría alcanzado si no hubiese caído. Pero de todos modos no habría alcanzado jamás ser igual a Dios. Luego no apeteció ser igual a Dios.

4. Mas podría decirse que no apeteció ser igual a Dios absolutamente, sino sólo en cuanto a algo, es decir, en cuanto al hecho de poder presidir la multitud de ángeles. Pero en contra, el diablo no pecó al apetecer aquello que le correspondía según el orden de su naturaleza; sino al pasar de apetecer aquello que le correspondía según su naturaleza a apetecer aquello que estaba fuera de su natu-

---

[125] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 63, a. 3; II-II, q. 163, a. 2; *In II Sententiarum*, d. 5, q. 1, a. 2; d. 22, q. 1, a. 2; *Contra Gentes*, III, c. 109.

[126] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 23 (PG 3, 725B; Dion. 279).

[127] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 23 (PG 3, 725B; Dion. 279).

[128] San Anselmo, *De casu diaboli*, c. 4 (PL 158, 332-333; Schmitt I 240-242). Cfr. San Alberto Magno, *De quattuor coaequaevis*, tr. 4, q. 63, a. 1

raleza, como dice Damasceno[129]. Pero el presidir a todos los demás ángeles le correspondía según su naturaleza, conforme a la cual era más excelente que los demás, como dice Gregorio[130] en cierta homilía. Luego no pecó por haber apetecido presidir la multitud de los ángeles.

5. Quizá alguien dirá que el diablo apeteció presidir la multitud de los ángeles de modo semejante a como la preside Dios[131]. Pero se dice lo contrario en *Juan* (5, 19): "Cualquier cosa que hace el Padre, la hace de modo semejante al Hijo". Y Agustín[132] demuestra que el Hijo es absolutamente igual al Padre por el hecho de que el Hijo obra de modo semejante a como lo hace el Padre. Luego de acuerdo con esto el diablo habría apetecido ser igual a Dios absolutamente.

6. Mas podría decirse que el diablo apeteció ser igual a Dios[133] en cuanto al hecho de no estar sometido a Dios. Pero en contra, nada puede existir a no ser participando del ser divino, que es el ser mismo subsistente. Y todo el que participa está por debajo de Aquél que es participado. Luego si el diablo apeteció no existir por debajo de Dios, se sigue que apeteció no existir; lo cual es inconveniente, porque cualquier cosa apetece existir.

7. Mas podría decirse que la voluntad también puede querer lo imposible, como se dice en el libro III de la *Ethica*[134]; y de este modo un ángel pudo querer existir sin tener que existir por debajo de Dios, aunque esto sea imposible. Pero en contra, aunque la voluntad pueda querer alguna cosa imposible, con todo, ésta no puede ser una de esas cosas que no son susceptibles de aprehensión, puesto que el objeto de la voluntad es un bien aprehendido, como se dice en el libro III *De anima*[135]. Pero el que algo posea su existencia sin necesidad de Dios, y no exista por debajo de Dios, no cae bajo la aprehensión, porque guarda contradicción: ya que sea cual fuere la cosa de la cual se dice que existe, existir significa depender de Dios a modo de participación. Luego de ningún modo pudo un ángel apetecer el no tener que existir por debajo de Dios.

8. Mas podría decirse que aquello que implícitamente guarda contradicción, cae algunas veces bajo el apetito de la voluntad, por estar perturbada la razón; y así, debido a la perturbación de una potencia cognoscitiva, el diablo puede apetecer aquello que guarda contradicción. Pero en contra, la perturbación de la razón es, o una pena, o una culpa. Pero a la primera culpa del diablo, de la que

---

129 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 4 (PG 94, 876A; Bt. 75).

130 San Gregorio, *Homiliae XL in Evangelia*, II, hom. 34, n. 7 (PL 76, 1250B).

131 Cfr. San Gregorio, *Moralium libri*, XXXIV, c. 21, n. 40 (PL 76, 740B).

132 San Agustín, *In Ioannis Evangelium*, tratado XX, n. 9 (PL 35, 1561; CCL 36, 208).

133 Cfr. San Gregorio, *Moralium libri*, XXXIV, c. 21, n. 40 (PL 76, 740B).

134 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 2, 1111b 21-22.

135 Aristóteles, *De anima*, III, 10, 433b 11-12.

aquí se trata, no le precedió ni una culpa, ni una pena. Luego por una perturbación de la razón no pudo apetecer algo que guarda contradicción.

9. El diablo pecó por su libre albedrío, cuyo acto consiste en elegir. Pero la elección no versa sobre cosas imposibles, aunque la voluntad a veces quiera lo imposible, como se dice en el libro III de la *Ethica*[136]. Luego el diablo no pudo desear el no estar sometido a Dios o el ser igual a Dios, ya que ambas cosas son imposibles.

10. Dice Agustín[137] en *De natura boni*: "El pecado no es el apetito de cosas malas, sino el abandono de las mejores". Pero nada puede ser mejor que ser igual a Dios. Luego el diablo no pudo pecar de haber abandonado algo mejor, al apetecer el ser igual a Dios.

11. Como dice Agustín[138] en *De doctrina christiana*: "Toda perversidad consiste en disfrutar como fin las cosas que deben usarse como medios o usar como medios las cosas que deben disfrutarse como fin". Pero si el diablo apeteció la igualdad a Dios, no la apeteció como medio, puesto que no pudo haberla referido a algo mejor. Y si deseo la igualdad a Dios como fin, no pecó, puesto que disfrutó como fin de lo que debía disfrutarse como fin. Luego de ningún modo pecó al apetecer el ser igual a Dios.

12. Lo mismo que el intelecto tiende hacia aquello que es connatural a sí, así también la voluntad. Pero no es connatural al diablo el ser igual a Dios. Luego no pudo apetecer esto.

13. Nadie apetece sino lo bueno[139]. Pero no hubiese sido bueno para el diablo el ser igual a Dios: porque si hubiese tendido a alcanzar el grado de una naturaleza superior a la suya, se apartaría de su naturaleza: tal como si un caballo se hiciese hombre, ya no sería caballo. Luego el diablo no apeteció ser igual a Dios.

14. Dice Isidoro[140] en *De summo bono*, que el diablo no apeteció lo que es de Dios, sino lo que es suyo. Pero la igualdad es principalmente de Dios. Luego el diablo no apeteció la igualdad divina.

15. Lo mismo que bien y mal se oponen, así también de manera semejante, se oponen lo digno de aprobación y lo digno de crítica. Pero no ser semejante a Dios es digno de crítica y desaprobación. Luego es digno de aprobación querer

---

136 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 2, 1111b 22.

137 San Agustín, *De natura boni*, c. 34 (PL 42, 562; CSEL 25-2, 872).

138 Actualmente, en San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 30 (PL 40, 19; CCL 44A, 38), como se ha dicho más arriba en *De malo*, q. 7, a. 5, ob4.

139 Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 1, 1094a 2-3.

140 San Isidoro de Sevilla, *Sententiarum* (*De Summo Bono*), I, c. 10, n. 16 (PL 83, 556C).

ser sumamente semejante a Dios, cosa que pertenece a la naturaleza de la igualdad. Luego el ángel no pecó al apetecer la igualdad divina.

EN CONTRA

1. Dice la *Glossa*[141] sobre aquello de *Filipenses* (2, 6): "[Cristo] no consideró como botín codiciable ser igual a Dios", que el diablo usurpó para sí la igualdad divina. Pero ahí mismo en *Filipenses* (2, 6) se dice que la igualdad del Hijo con el Padre es una igualdad absoluta. Luego el diablo apeteció la igualdad absoluta con Dios.

2. Sobre aquello de *Salmos* (68, 5): "Tenía que pagar lo que nunca robé", dice la *Glossa*[142] que el diablo quiso robar la divinidad, y perdió la felicidad. Luego apeteció la igualdad divina.

3. Se dice en *Isaías* (14, 13), que Lucifer dijo: "Ascenderé a los cielos". Pero esto no puede referirse al cielo empíreo[143], en el que habría sido puesto junto con otros ángeles. Luego se refiere al cielo de la Santísima Trinidad[144]. Luego quiso elevarse hasta la igualdad con Dios.

4. Tal como puede aceptarse de lo que afirma Agustín[145] en *De Trinitate*, el apetito tiende a más que el intelecto: por lo que el alma, que no se conoce perfectamente, apetece conocerse perfectamente. Mas el intelecto del ángel conocía que Dios es infinito. Luego su apetito pudo tender todavía más, de modo que apeteciera ser igual a Dios.

5. Aquellas cosas que no pueden ser divididas según la naturaleza, algunas veces pueden ser divididas según la voluntad y la razón; por lo que nada impide que alguien apetezca algo de lo que se sigue no ser, así como alguien puede apetecer estar libre de miseria, aunque no apetezca no ser. Luego de manera semejante, parece que nada impide que el diablo haya apetecido ser igual a Dios aunque de esto se siga que aquél no existiría.

6. Dice Agustín[146] en su libro *De libero arbitrio*, que la lujuria domina de modo principal en todo pecado. Pero el pecado del diablo fue el más grande,

---

[141] *Glosa* de Pedro Lombardo a *Filipenses*, 2, 6 (PL 192, 233C).

[142] *Glosa* de Pedro Lombardo a *Salmos*, 58, 5 (PL 191, 629C), tomada de San Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, LVIII, 5, sermo 1, n. 9 (PL 36, 848; CCL 39, 910).

[143] Cfr. *Glosa ordinaria* a *Génesis*, 1, 1, tomada de la *Glosa* de Estrabón a *Génesis*, 1, 1 (PL 113, 68C), como refiere Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 61, a. 4, sc.

[144] Cfr. *Glosa ordinaria* a *Génesis*, 1, 1. Cfr. San Alberto Magno, *Summa de creaturis*, p. I, tr. 3, q. 10; San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 2, dub. 2.

[145] San Agustín, *De Trinitate*, X, c. 3 (PL 42, 975-976; CCL 50, 317-319).

[146] San Agustín, *De libero arbitrio*, I, c. 3, n. 8 (PL 32, 1225; CCL 29, 215; CSEL 74, 9).

porque fue el primero en su género. Luego cometió la mayor de las lujurias: luego apeteció el bien más grande, que es ser igual a Dios.

7. Dice Isidoro[147] en *De summo bono*, que el diablo pecó porque quiso su fortaleza para protegerse por sí mismo, y no para ser protegido por Dios. Pero proteger a una criatura y no ser protegido por alguien superior es propio de Dios. Luego el diablo quiso lo que es propio de Dios; y de este modo, quiso ser igual a Dios.

SOLUCIÓN

Las diversas autoridades parece que tienden a considerar que el diablo pecó al apetecer desordenadamente la igualdad divina. Mas no puede ser que haya apetecido ser igual a Dios absolutamente.

La razón de ello es manifiesta, en primer lugar, *por parte de Dios*, para el cual no sólo es imposible que alguien sea igual a Él, sino que ello es contrario a la razón de su esencia. Pues Dios, por su esencia, es el ser mismo subsistente; ni es posible que haya dos cosas de este tipo, así como tampoco es posible que haya dos ideas separadas de hombre, o dos blancuras subsistentes por sí mismas. Por lo que, cualquier cosa distinta de Él, es necesario que participe del ser, y no puede ser igual a Él, el cual es esencialmente el ser mismo. Y el diablo, en su condición, no pudo ignorar esto: pues es natural a una inteligencia o intelecto separado, entender su sustancia; y de este modo, conocía naturalmente que su ser le había sido participado por alguien superior: conocimiento natural que, en él, ciertamente, aún no había sido corrompido por el pecado. De donde resta sólo aceptar que su intelecto no podía aprehender la igualdad de sí para con Dios, como posible para la razón. Y nada tiende hacia aquello que considera imposible, como se dice en el libro I *De caelo et mundo*[148]; por lo que es imposible que el movimiento de la voluntad del diablo tendiese a apetecer el ser igual a Dios absolutamente.

En segundo lugar, esto mismo[149] es evidente *por parte del ángel mismo que apetece*. Pues la voluntad siempre apetece algo bueno para sí o para otro. Mas no se dice que el diablo pecó por haber querido la igualdad divina para otro –pues pudo querer que el Hijo fuese igual al Padre sin pecar–, sino por haber apetecido la igualdad divina para sí. Pues dice el Filósofo[150] en la *Ethica* que cada uno apetece lo bueno para uno mismo, en cambio, si uno pudiera convertirse en otro, ya no se preocuparía de lo que pudiera ocurrirle a uno mismo. Así

---

[147] San Isidoro de Sevilla, *Sententiarum* (*De Summo Bono*), I, c. 10, n. 2 (PL 83, 554 A-B).

[148] Actualmente, en Aristóteles, *Politica*, V, 11, 1314a 23-24.

[149] Que es imposible que el diablo haya apetecido ser igual a Dios absolutamente.

[150] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, IX, 4, 1166a 19-20.

que el diablo evidentemente no deseó una cosa realizada la cual, hubiera tenido que dejar de ser él mismo. Y aun si fuese posible al diablo ser igual a Dios, el diablo dejaría de ser él mismo: pues su forma desaparecería si tuviera que transformarse en algo que estuviera a la altura de una naturaleza superior a la suya. De donde, resta sólo admitir, que no pudo haber deseado ser absolutamente igual a Dios. Y por la misma razón, no pudo desear no estar más sometido a Dios, tanto porque ello es imposible y no pudo entender que esto era posible, tal como se dijo más atrás[151], como también porque dejaría de ser él mismo[152] si no estuviese completamente sometido a Dios.

Y todo lo que puede decirse que pertenece a la naturaleza de una cosa, no puede constituir un mal para ésta. Pues el mal no se encuentra en aquellas cosas que siempre están en acto, sino sólo en aquellas en las que la potencia puede ser separada de su acto, como se dice en el libro IX de la *Metaphysica*[153]. Mas todos los ángeles fueron creados de tal modo que todo lo que pertenece su perfección natural, lo tuviesen desde el momento mismo en que fueron creados: sin embargo, se hallaban en potencia de los bienes sobrenaturales que podían alcanzar mediante la gracia de Dios. De donde, queda sólo aceptar que el pecado del diablo no haya sido algo de lo que pertenece al orden natural, sino en relación con algo sobrenatural.

Por consiguiente, el primer pecado del diablo radicó en el hecho de que para obtener la felicidad sobrenatural, que consiste en la visión plena de Dios, no se dirigió a Dios, junto con los ángeles santos, como lo hace aquel que desea la perfección final por la gracia de Él, sino que quiso obtenerla por virtud de la propia naturaleza; pero no sin Dios que opera sobre la naturaleza, sino sin Dios que confiere la gracia.

Por lo que dice Agustín[154] en su tratado *De libero arbitrio*, que el pecado del diablo consistió en el hecho de haberse deleitado de su poder; y en su *De Genesi ad litteram*[155], dice que si la naturaleza angélica se dirigiera hacia ella misma, y se deleitara en ella más que en aquello por cuya participación es feliz, caería hinchada por su soberbia. Y puesto que ser feliz por virtud de su propia naturaleza, y no en virtud de alguien superior, es propio de Dios, es manifiesto que en relación con esto, el diablo deseó ser igual a Dios. Y en cuanto a esto, también deseó el no existir por debajo de Dios, es decir, de modo que no tuviese necesidad de una gracia sobrenatural. Y esto también es congruente con aquello

[151] En la solución.

[152] Pues sería precisamente Dios, y no diablo.

[153] Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 9, 1051a 19-21.

[154] San Agustín, *De libero arbitrio*, III, c. 25, n. 76 (PL 32, 1308; CCL 29, 320; CSEL 74, 153). Cfr. sin embargo, *De Genesi ad litteram*, XI, c. 14 (PL 34, 436; CSEL 28-1, 346).

[155] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IV, c. 24, n. 24 (PL 34, 313; CSEL 28-1, 124).

que se ha dicho más arriba[156], de que el diablo no pecó deseando algo malo, sino deseando algo bueno, es decir, el ser la perfección final, sin un orden debido, es decir, sin tener que alcanzarlo conforme a la gracia de Dios.

RESPUESTAS

1. El diablo al desear la igualdad con Dios, se dirigió, ciertamente, hacia Dios en cuanto a lo que deseó, que era algo bueno en sí, pero por otro lado se apartó de Dios en cuanto al modo en que lo deseó, es decir, en cuanto a que con ello se apartó del orden de la ley de Dios, así como también cualquier pecador en cuanto apetece algún bien mutable, se dirige hacia Dios, por cuya participación todas las cosas son buenas, pero en cuanto lo apetece desordenadamente, se aparta de Dios, es decir, del orden de su justicia.

2. El mal de los demonios consistió en "un exceso de bienes convenientes", es decir, en cuanto que apetecieron la felicidad para la cual habían sido creados, y a la que hubieran llegado si la hubiesen apetecido en la forma debida. Pero excedieron la medida del propio orden, como se ha dicho en la respuesta.

3. Y por esto es patente la respuesta al tercer argumento.

4. Puede sostenerse que el diablo pecó porque apeteció presidir la multitud de ángeles, no conforme al orden natural, sino a fin de que otros obtuviesen en virtud de él la felicidad, que quería conseguir él mismo por su naturaleza.

5. En dicho caso no apeteció el presidir a los ángeles inferiores de modo semejante a como los preside Dios, es decir, de modo que los presidiera absolutamente como primer principio, sino que pudo apetecer el presidir como Dios, en el sentido en que ha sido dicho en la respuesta.

6. Dicho argumento es concluyente si hubiera apetecido no existir absolutamente por debajo de Dios: cosa que no pudo apetecer el diablo en aquello que concierne al orden natural.

7. Y de modo semejante debe responderse al séptimo argumento.

8. En los ángeles no pudo existir la perturbación del conocer, a no ser quizás después del pecado; sin embargo, pudo existir en ellos un defecto en el conocimiento de lo gratuito, como se ha dicho en la respuesta.

9. La voluntad que quiere lo imposible como su objeto no es una voluntad perfecta, que es la que se propone alcanzar algo; puesto que ninguna persona se dirige hacia lo que considera imposible, como se ha dicho en la respuesta, sino que es cierta voluntad imperfecta llamada *veleidad*[157], es decir, aquella por la que alguien desearía que fuese posible lo que juzga como imposible. De esta

---

156 *De malo*, q. 16, a. 2, ad1.

157 Cfr. Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, I, c. 14, q. 4 (f. 28 ra).

clase es la voluntad de apartarse o de convertirse en la cual consiste el pecado y el mérito[158].

10. El pecado se dice que es un abandono de lo mejor, en cuanto al apartarse, que completa formalmente la razón de pecado. Mas en el pecado del diablo, el apartarse atiende, no al hecho de que apeteció, sino al hecho de que se apartó del orden de la justicia divina. Y según esto abandonó lo mejor, es decir, puesto que la regla de la justicia divina es mejor que la regla de la voluntad angélica.

11. Cualquiera que desea algo apeteciéndolo para sí, lo apetece por causa de sí, y por eso disfruta de ello, mas usa aquello que desea. Y de acuerdo con esto, el diablo apeteciendo para sí la igualdad divina, del modo en que se ha dicho[159], usó de algo que había que disfrutar.

12. La voluntad del ángel pecador tendió ciertamente a aquello a lo que se ordenaba su naturaleza, aunque fuese un bien que excede el bien de la naturaleza misma, pero en todo caso el modo en que lo hizo no correspondía a la naturaleza del mismo.

13. Dicho argumento es procedente tratándose del apetito de absoluta igualdad con Dios.

14. Puesto que el movimiento recibe su especie del término[160], se dice que apetece lo que es suyo aquel que apetece algo como suyo, incluso si apetece lo ajeno: y de este modo apeteció lo que es suyo, al apetecer para sí lo que es propio de Dios.

15. El ser semejante a Dios según corresponde a cada uno, es laudable; pero el que apetece la semejanza con Dios, al margen del orden instituido por la voluntad divina, quiere ser semejante a Dios perversamente.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

1. Pertenece a la excelencia de Cristo –la cual tiende a recomendar el Apóstol en ese lugar– guardar una absoluta igualdad con el Padre; con la que el hombre y el diablo pecaron al apetecerla, no absoluta sino relativamente.

2. Y de modo semejante debe responderse al segundo argumento.

3. Como dice Agustín[161] en *De Genesi ad litteram*[162], algunos supusieron que los demonios que pecaron no fueron ángeles celestes, sino de los que presidían

---

[158] Cfr. San Agustín, *De libero arbitrio*, I, c. 6, n. 35 (PL 32, 1240; CCL 29, 235; CSEL 74, 35); III, c. 1, n. 1 (PL 32, 1269; CCL 29, 274; CSEL 74, 89).

[159] *De malo*, q. 16, a. 3, ob11.

[160] Cfr. Aristóteles, *Physica*, V, 1, 224b 7-8, según Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 15, a. 2.

[161] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, III, c. 10, n. 14 (PL 34, 285; CSEL 28-1, 73).

el orden terrestre, y conforme a la letra de esto puede entenderse su ascenso al cielo corporal. Pero si fueron ángeles celestes, como comúnmente se considera[163], debe decirse que quisieron ascender al cielo de la Santa Trinidad, no ciertamente apeteciendo la absoluta igualdad con Dios, sino cierta igualdad, como se ha dicho más arriba[164].

4. En cuanto a los objetos, el apetito no puede tender a más que la facultad aprehensiva, porque no puede haber apetito sino del bien aprehendido[165]; mas en cuanto a la intensidad, tanto uno como otro acto pueden excederse mutuamente, pues algunas veces es mayor el fervor del deseo que la claridad del conocimiento, mas otras veces sucede al revés. También puede suceder que el intelecto conozca algo, pero no lo posea[166]; y la voluntad puede apetecerlo como conocido: y de este modo, aunque el intelecto no posea un perfecto conocimiento de sí, pues el intelecto aprehende lo que es conocimiento perfecto, no obstante, la voluntad puede apetecerlo, así como, por el contrario, el intelecto puede aprehender lo que no se quiere. Y de esto no se sigue que el diablo apeteciese algún ser que no pudo conocer.

5. Cuando alguien quiere alejar de sí algo, se sirve de sí mismo como punto de partida; término que no es necesario que se conserve en el proceso, y por eso alguien puede apetecer no existir para no tener miserias. Pero cuando alguien apetece algún bien para sí, se sirve de sí como punto de llegada; término que es necesario se conserve en el proceso. Y por eso nadie puede apetecer para sí algún bien que una vez obtenido no exista.

6. La mayor lujuria no es necesario que verse sobre el bien más grande, sino sobre el mayor bien entre los que pueden ser apetecidos.

7. El diablo quiso conservar para sí mismo su poder, no para obtener cualquier cosa, sino sólo para conseguir por sí mismo la felicidad y conservarse en ella.

---

162 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XI, c. 17 y c. 26 (PL 34, 438 y 443; CSEL 28-1, 350 y 359).

163 Cfr. Alejandro de Hales, *Glosa* a Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 6, n. 3; San Alberto Magno, *In II Sententiarum*, d. 6, a. 1; San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 6, a. 1, q. 1.

164 En la solución.

165 Aristóteles, *De anima*, III, 10, 433b 11-12, como se dijo en *De malo*, q. 16, a. 3, ob4.

166 "Poseer" aquí equivale a comprehender, abrazar, abarcar.

ARTÍCULO 4

Si el diablo pecó o pudo pecar desde el primer instante de su creación[167]

Parece que efectivamente pecó desde el principio.

OBJECIONES

1. Se dice en *1 Juan* (3, 8), que el diablo pecó desde el principio. Pero "desde el principio" no puede significar el momento en que el diablo trajo la muerte al ser humano al tentar a Adán[168], pues el mismo diablo ya era malo desde antes. Luego desde el principio se entiende como el momento en que fue creado.

2. En *Juan* (8, 44) se dice acerca del diablo que éste no se mantuvo en la verdad. Mas se hubiese mantenido en la verdad si no hubiese pecado desde el primer instante de su creación. Luego parece que el diablo pudo pecar desde el primer instante de su creación.

3. El poder que tuvo el diablo desde el primer instante de su creación, no aumentó ni disminuyó antes de pecar. Pero pudo pecar y pecó después del primer instante de su creación. Luego pudo pecar desde el primer instante de su creación.

4. Mas podría decirse que si desde el primer instante de su creación hubiese pecado, dicho pecado recaería sobre Dios, que es causa de la naturaleza del mismo. Pero en contra, Dios actúa sobre el ser del ángel, mientras éste es ángel, y no sólo durante el momento en que fue creado, como es patente por lo que afirma Agustín[169] en *De Genesi ad litteram*; de donde en *Juan* (5, 17) se dice: "Mi Padre sigue obrando todavía, y por esto obro yo también". Luego si el pecado cometido por el diablo desde el primer instante de su creación, recayera sobre Dios, por la misma razón recaería sobre Dios en cualquier otro instante en que pecara: lo cual es patente que es falso.

---

[167] Y por tanto, no hubo tiempo alguno desde que existió, en que haya sido bueno, sino que pecó inmediatamente después de haber sido creado. Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 63, a. 5; *In II Sententiarum*, d. 3, q. 2, a. 1; *Super Ioannem*, c. 8, lect. 6.

[168] *Juan*, 8, 44.

[169] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IV, c. 12 (PL 34, 304-305; CSEL 28-1, 108-110): "Porque no obra Dios como el arquitecto, el cual habiendo construido una casa, se retira, y, no obstante, la obra permanece sin necesidad de su trabajo y presencia. Pues si Dios retirase su gobierno del mundo, éste no podría subsistir ni lo que dura un parpadeo" (n. 23).

5. La potencia natural del ángel, que le había sido dada por voluntad divina, era con respecto a lo bueno y lo malo; y no hubiese procedido hacia lo malo, a no ser que fuese determinado hacia ello por algo. Mas no podía ser determinado hacia el mal por Dios, sino sólo por su propia voluntad. Luego si el ángel hubiese pecado desde el primer instante, ello no se le imputaría a Dios, sino a la propia voluntad del ángel.

6. Los efectos producidos por una causa secundaria pueden ser deficientes sin imputársele a la causa primera. Así por ejemplo la cojera no se imputa directamente a la facultad motriz sino al hueso deformado de la tibia del cual se sirve la facultad motriz para caminar, y que está inhabilitado para cumplir sus funciones[170]. Es así que Dios se compara al acto del ángel como su causa primera. Luego si el ángel pecara desde el primer instante de su creación, ello no sería imputable a Dios, sino al libre albedrío del ángel.

7. Mas podría decirse que si el diablo hubiese pecado desde el primer instante de su creación nunca hubiera podido gozar de un solo momento de impecabilidad, y así habría existido en él la maldad con necesidad y no por su libre albedrío; lo cual es contrario a la razón de pecado. Pero en contra, dicha necesidad es sólo la necesidad por la que algo necesita existir mientras exista[171], y todo acto de pecado tiene realmente tal necesidad. Por tanto, si esta necesidad es contraria a la naturaleza del libre albedrío, se seguiría que ningún pecado sería cometido por libre albedrío, lo cual es inconveniente.

8. Mas podría decirse que tratándose de los otros pecados anteriores al acto de pecado, es posible que se dé un instante en que la citada necesidad no exista en el que peca. Pero en contra, nadie peca antes de cometer el acto de pecado. Pero aquellas cosas que pertenecen a la razón de pecado, son simultáneas al pecado. Luego antes del acto de pecado no se requiere poder pecar o no pecar.

9. El pecado del diablo consistió en que apeteció desordenadamente la felicidad. Pero pudo conocer la felicidad desde el primer instante de su creación. Luego también desde el primer instante pudo querer desordenadamente la felicidad.

10. Cualquier agente que no actúa algo por necesidad de naturaleza, puede evitar hacer aquello que hace. Pero si el diablo hubiese pecado desde el primer instante de su creación, no por esto hubiese pecado por necesidad de naturaleza. Luego habría podido aun así evitar el pecado; y de este modo, nada parece impedir que el diablo haya podido pecar desde el primer instante de su creación.

---

[170] Es ejemplo del hueso de la tibia está tomado de San Agustín, ***Liber de Perfectione Iustitiae Hominis***, c. 2 (PL 44, 294; CSEL 42, 5), como se dice en Tomás de Aquino, ***De veritate***, q. 24, a. 12, ob4.

[171] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 49, a. 6; Aristóteles, ***De interpretatione***, I, 15, 19a 23-27.

11. Si el diablo no pecó desde el primer instante de su creación, parece haber inconvenientes desde cualquier ángulo. Pues si antes que pecara no conocía que caería[172], y los ángeles buenos conocían con certeza que en el futuro permanecerían fieles a Dios –sin lo cual no podrían ser felices– seguiríase que Dios habría distinguido entre aquéllos y éstos[173], según que a algunos[174] les reveló lo que les pertenecía y a otros[175] no, sin haber hecho la diferencia entre ellos por razón de sus méritos; lo cual parece inconveniente. Mas si conocía que caería, sufrió la pena de tristeza antes de su culpa, lo cual también es inconveniente. Luego no debemos afirmar que el diablo no pecó desde el primer instante de su creación.

12. Según afirma Agustín[176] en *De Genesi ad litteram*, la materia informe de la criatura no es anterior en el orden del tiempo a las cosas formadas, sino sólo en el orden de la naturaleza o de origen, como se describe en el relato de los seis días de la creación. Pero como él mismo dice después[177], por la distinción entre los ángeles buenos y malos se entiende la distinción entre la luz y la obscuridad. Luego algunos ángeles fueron buenos y malos desde el primer instante de la creación de las cosas.

13. Los ángeles buenos se convirtieron a Dios, al mismo tiempo que los ángeles malos se apartaron de Él, de lo contrario, no habría existido alguna razón por la que Dios hubiera confirmado a los primeros y no a los segundos, si no hubiese existido algún obstáculo por parte de aquellos que no fueron confirmados. Pero parece que desde el primer instante de su creación los ángeles buenos se convirtieron a Dios, porque según afirma Agustín[178] en *De Genesi ad litteram*, por "la tarde del primer día" se entiende la conversión del intelecto angélico hacia su naturaleza, que ciertamente se produjo en el primer instante de su creación; mas por "la mañana del siguiente día" se entiende la conversión del intelecto angélico al Verbo. Si, por tanto, según su opinión todas las cosas que se refieren a las obras de los seis días, fueron creadas en un solo instante, parece que desde que el ángel se conoció a sí mismo en el primer instante de su creación, al mismo tiempo se convirtió a Dios o se apartó de Él pecando.

---

[172] Cfr. San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XI, c. 17 (PL 34, 438; CSEL 28-1, 349), según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 18, a. 3.

[173] Los buenos y los malos.

[174] Es decir, a los segundos.

[175] Es decir, a los primeros.

[176] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, I, c. 15, n. 29 (PL 34, 257; CSEL 28-1, 21).

[177] San Agustín, *De civitate Dei*, XI, c. 19 (PL 41, 333; CCL 48, 338; CSEL 40-1, 538), según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 63, a. 5, ad2.

[178] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IV, c. 22 (PL 34, 312; CSEL 28-1, 121-122).

14. Según afirma Dionisio[179] en *De divinis nominibus*, el ángel no tiene un conocimiento discursivo como nosotros, es decir, no procede de principios a conclusiones, sino que considera ambas cosas a la vez. Y de este modo, el fin se encuentra con respecto a aquellas cosas que se ordenan al fin, como los principios con respecto a las conclusiones, como dice el Filósofo[180] en la *Physica*. Luego si la naturaleza del ángel se compara a Dios como su fin, parece que al mismo tiempo era llevado a sí mismo y a Dios convirtiéndose o apartándose de Él; y así se concluye lo mismo que antes.

15. Si el ángel fue bueno desde el primer instante de su creación, es cosa sabida que amaba a Dios y también se amaba naturalmente a sí mismo. Luego, o se amaba a sí mismo y a Dios por causa de sí, y con ello pecaba disfrutando de sí mismo; o se amaba a sí mismo por causa de Dios, y ello significa convertirse hacia Dios por un impulso de amor. Luego es necesario que el ángel, desde el primer instante de su creación, o se convirtiera a Dios, o se apartara del mismo; y así se concluye lo mismo que antes.

16. Como dicen los santos padres[181], el hombre fue creado para reparar la caída angélica. Luego el hombre no fue hecho antes de que el diablo cayera por pecar. Pero parece que el hombre fue creado desde el principio de la creación de las cosas, según opinión de Agustín[182], quien considera que todas las cosas fueron creadas al mismo tiempo. Luego también el diablo pecó desde el primer instante de su creación.

17. La criatura espiritual es más virtuosa que cualquier criatura corporal. Pero algunas criaturas corporales tienen movimiento instantáneo, como la luz y el rayo visual[183]. Luego con mayor razón el ángel pudo moverse con un movimiento de pecado desde el primer instante de su creación.

18. Cuanto más noble es algo, menos ocioso es. Pero la voluntad se dice que es más noble que el intelecto, puesto que la voluntad mueve al intelecto hacia su acto. Luego toda vez que el intelecto del ángel no fue ocioso desde el primer instante de su creación, parece que tampoco la voluntad; y de este modo pudo pecar por su voluntad desde el primer instante de su creación.

---

179 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 7, n. 2 (PG 3, 868B; Dion. 388).

180 Aristóteles, *Physica*, II, 9, 200a 34-200b 1.

181 V.gr. San Agustín, *Enchiridion ad Laurentium*, c. 29 (PL 40, 246; CCL 46, 65); San Gregorio, *Homiliae XL in Evangelia*, II, hom., 34, n. 11 (PL 76, 1252B-1253C). Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 1, c. 5.

182 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, I, c. 15, n. 29 (PL 34, 257; CSEL 28-1, 21).

183 Cfr. Averroes, *In Physicam*, VI, com. 32 (IV, 265M), según Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 37, q. 4, a. 3, ob1.

19. El ángel es medido por el evo[184]. Pero el evo se considera que existe todo él al mismo tiempo[185]. Luego sea cual fuere el momento en que pecó el ángel, pecó desde el primer instante de su creación.

20. Por su libre albedrío peca alguien, y también por él merece. Pero hubo una criatura que mereció desde el primer instante de su creación, a saber, el alma de Cristo[186]. Luego también el diablo pudo pecar desde el primer instante de su creación.

21. Así como el ángel es criatura de Dios, así también el alma. Pero el alma del niño está sujeta al pecado desde el primer instante de su creación. Luego el ángel pudo ser malo por la misma razón.

22. Así como la criatura sucumbiría en la nada si no fuese conservada por la mano de Dios, como dice Gregorio[187], así también la criatura racional sucumbiría en el pecado si no fuese conservada por la gracia. Por tanto, si el ángel no gozó de la gracia desde el primer instante de su creación, no pudo ser que no pecara; y si gozó de la gracia y no se sirvió de ella, igualmente pecó. Por el contrario, si se sirvió de ella convirtiéndose a Dios, fue confirmado en el bien, a fin de que no pudiera pecar en el futuro. Luego todos los ángeles que pecaron, pecaron desde el primer instante de su creación.

23. Lo propio es simultáneo a aquello de lo cual es propio. Pero el pecado es propio del diablo, según aquello de *Juan* (8, 44): "Cuando el diablo dice una mentira, habla de lo que le es propio". Luego el diablo pecó desde el primer instante en que fue creado.

EN CONTRA

1. En *Ezequiel* (28, 12-13), éste dice al diablo en la persona del rey de Tiro: "Tú eras el sello de la perfección: lleno de sabiduría y acabado en belleza, habitabas en el Edén, en el jardín de Dios".

2. En el libro *De causis*[188] se dice: "Entre aquella cosa cuya sustancia y acción se da en la eternidad, y aquélla otra cuya sustancia y acción se da en el tiempo, existe una cuya sustancia se da en la eternidad pero su acción en el tiempo". Ahora, Dios es aquello cuya sustancia y acción se da en la eternidad; y el cuerpo es aquello cuya sustancia y acción se da en el tiempo. Luego la sus-

---

184 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 10, a. 5.

185 Cfr. San Alberto Magno, *In de divinis nominibus*, c. 10, n. 3 (col. XXXVII-1, 465b).

186 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 34, a. 3.

187 San Gregorio, *Moralium libri*, XVI, c. 37, n. 45 (PL 75, 1143C).

188 *Liber de causis*, prop. 31 (30).

tancia del ángel, que está en medio de ambas, se da en la eternidad y su acción en el tiempo. Luego no pudo pecar en el instante de su creación.

3. Así como dice Agustín[189] en su *Enchiridion*, malo se dice de lo que daña: y daña porque disminuye el bien. Mas Dios hizo al ángel bueno en la integridad de su naturaleza. Luego toda vez que nada puede al mismo tiempo ser íntegro y estar disminuido, parece que el ángel no pudo ser malo en el instante en que fue creado.

4. Lo que no es deliberado no puede ser pecado, al menos mortal. Pero lo que es momentáneo, no puede ser deliberado. Luego no puede ser pecado mortal. Luego parece imposible que el ángel se haya hecho malo al pecar en el primer instante de su creación.

SOLUCIÓN

Agustín[190] trata de esta cuestión en *De Genesi ad litteram*, así como en *De civitate Dei*[191]; pero ni en uno ni en otro lugar afirma taxativamente algo sobre esta cuestión, aun cuando en *De Genesi ad litteram* parece más bien inclinarse por el hecho de que el demonio pecó desde el primer instante de su creación, y en *De civitate Dei* parece inclinarse más bien por lo contrario.

I) Por lo que algunos autores modernos[192] tuvieron por cierto afirmar que el diablo fue malo desde el primer instante de su creación, no ciertamente por naturaleza, sino por un movimiento del propio libre albedrío con el que pecó.

Pero esta opinión ha sido rechazada por todos los Maestros lectores que enseñaban en París[193] en el momento en que fue postulada. Y que ciertamente el ángel no pecó desde el primer instante de su creación, sino que alguna vez fue bueno, está expresamente sostenido por la autoridad del texto canónico de la Sagrada Escritura: pues se dice en *Isaías* (14, 12): "¿Cómo caíste del cielo, oh Lucifer, hijo de la aurora?", y en *Ezequiel* (28, 13): "Habitabas en el Edén, en el jardín de Dios". Y aunque Agustín[194] al explicar ambas citas en *De Genesi ad litteram*, considere que dichas cosas que se han afirmado del diablo, se refieren a su miembros, es decir, a los hombres que pierden la gracia de Cristo, es nece-

---

189 San Agustín, *Enchiridion ad Laurentium*, c. 12 (PL 40, 237; CCL 46, 54).

190 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XI, c. 16 (PL 34, 437; CSEL 28-1, 349); cc. 19-20, n. 26-27 (PL 34, 439-440; CSEL 28-1, 352-353).

191 San Agustín, *De civitate Dei*, XI, cc. 13-15 (PL 41, 328-331; CCL 48, 333-336; CSEL 40-1, 531-535).

192 Primera de las opiniones citadas por Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 3, c. 4, n. 2-4.

193 Cfr. Quinto error reprobado en París en 1241 (Cartulario de la Universidad de París, I, p. 171).

194 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XI, c. 24 (PL 34, 442; CSEL 28-1, 357).

sario determinar –aunque ello sea difícil– por qué motivo no pudo pecar desde el primer instante de su creación.

II) En efecto, unos[195] atribuyeron la razón de ello al hecho de que la naturaleza angélica ha sido creada por Dios; por lo que dicen que fue necesario que fuese bueno desde el primer instante de su creación, cual corresponde a su condición de criatura divina, para que no fuese a creerse que algo es al mismo tiempo íntegro y disminuido, como se objetaba[196].

Pero esto no parece gozar de necesidad alguna, pues la malicia de la culpa no es incompatible con la bondad de la naturaleza, sino que se funda en ella como en su sujeto. Por lo tanto, dice Agustín[197] en *De civitate Dei*, que todo el que asiente a esta opinión[198] no piensa como los Maniqueos, quienes afirman que el diablo posee una naturaleza mala contraria a la de Dios. Tampoco sería inconveniente decir que en cuanto fue creado por Dios, el ángel tuvo una naturaleza completamente intacta desde el primer instante de su existencia, hasta el momento en que la voluntad angélica iba a impedir a su naturaleza seguir siendo intacta; de igual forma en que los rayos del sol pueden encontrar resistencia para poder iluminar el aire al momento de salir el sol.

III) En cambio, otros[199] atribuyen la razón de ello al hecho de considerar que todo pecado requiere una deliberación. Y puesto que la deliberación no puede darse en un momento, creen que el pecado del ángel no pudo darse en un momento. Y no fue malo sino hasta el término de su pecado. Por lo que queda sólo aceptar que no pudo ser malo desde el primer instante de su creación.

Pero éstos se engañan porque juzgan el intelecto angélico según el modo de ser del intelecto humano, aun cuando haya una gran distancia entre ambos intelectos. En efecto, el intelecto humano es discursivo, y por eso, lo mismo que procede argumentando acerca de aquello sobre lo que hay que especular, así también procede aconsejando o deliberando acerca de aquello sobre lo que hay que hacer: pues el consejo es cierta investigación, como se dice en el libro III de la *Ethica*[200]. En cambio el intelecto del ángel aprehende la verdad sin discurso ni investigación, como dice Dionisio[201] en *De divinis nominibus*, y por eso nada

---

195 Segunda de las opiniones citadas por Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 3, c. 4, n. 5-7.

196 *De malo*, q. 16, a. 4, sc3.

197 San Agustín, *De civitate Dei*, XI, c. 13 (PL 41, 329; CCL 48, 334; CSEL 40-1, 532).

198 La de que el diablo no peca desde el principio de su creación.

199 Cfr. San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 3, p. 2, a. 1, q. 2; San Alberto Magno, *In II Sententiarum*, d. 3, a. 14.

200 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 1, 1112a 14-15. Cfr. sin embargo, Nemesio, *De natura hominis*, c. 34 (PG 40, 736B; Verbeke 129).

201 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 7, n. 2 (PG 3, 868B; Dion. 388).

impide que el ángel desde el primer instante en que conoce la verdad, pueda llevar a cabo una elección, que es un acto del libre albedrío; así como también el hombre, desde el instante mismo en que está seguro de algo mediante la deliberación, elige lo que debe hacer, y si estuviese seguro de lo que es conveniente que haga, inmediatamente lo elegiría desde ese primer instante sin necesidad de deliberación, como sucede con el arte de la escritura, y otras cosas de este tipo en las que no hay labor de deliberación. Por consiguiente, si desde el primer instante, el ángel pudo aprehender lo que debía apetecer, por el hecho de que no tenía necesidad de deliberación, bien pudo elegir desde ese mismo instante. Luego no es la causa por la que no pudo haber pecado desde el primer instante de su creación, el que no haya podido llevar a cabo en ese instante una elección, que es un acto del libre albedrío. Por consiguiente, es necesario buscar la razón[202] en otro lugar.

IV) Pues debe considerarse que existe una diferencia entre el movimiento que es medido por el tiempo de un modo tal que cause al tiempo (como ocurre con el movimiento del primer cielo[203]) y el movimiento que es medido por el tiempo pero no causa al tiempo (como ocurre con los movimientos de los animales en los que la sucesión del tiempo no corresponde a la diversidad o identidad de lo que se mueve). En efecto, puede suceder que un animal permanezca en el mismo lugar, mientras el tiempo transcurre; pues el descanso es medido por el tiempo lo mismo que el movimiento, como se afirma en el libro VI de la *Physica*[204]. En cambio, en el movimiento que causa a el tiempo, se tiene una sucesión del tiempo y del movimiento, pues el antes y el después en el movimiento, es el antes y el después en el tiempo, como se dice en el libro IV de la *Physica*[205]. Y por eso, todo lo que se distingue en tal movimiento existe en los diversos instantes de tiempo: pues lo que es indistinto en tal movimiento, no puede existir en diversos instantes; de donde al cesar el movimiento del cielo es necesario que al mismo tiempo cese el tiempo, conforme a lo que se dice en *Apocalipsis* (10, 6): "Ya no habrá más tiempo".

Ahora, debe considerarse que tratándose de la dimensión cognoscitiva y tendencial de los ángeles, existe cierta sucesión temporal: pues dice Agustín[206] en *De Genesi ad litteram*, que Dios mueve a la criatura espiritual en el tiempo. Pues los ángeles no conocen todas las cosas al mismo tiempo en acto, ya que un solo ángel no conoce todas las cosas mediante una sola especie, sino diversas

---

[202] Es decir, la razón por la que el demonio no pudo pecar desde el primer instante de su creación.

[203] Cfr. Aristóteles, *De caelo*, II, 1, 283b 28-29, según la versión árabe-latina (Averroes, V, 96A).

[204] Aristóteles, *Physica*, VI, 10, 238b 23-29. Cfr. sin embargo *Physica*, IV, 20, 221b 22-23.

[205] Aristóteles, *Physica*, IV, 11, 219a 14-19.

[206] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VIII, c. 20 (PL 34, 388; CSEL 28-1, 259).

cosas mediante diversas especies, y cuanto más perfecto es un ángel, mayor es el número de cosas que conoce mediante pocas especies naturalmente; por lo que dice Dionisio[207] en *De caelesti hierarchia*, que los ángeles superiores poseen una ciencia más universal, y en el libro *De causis*[208] se dice que las inteligencias superiores poseen formas más universales, es decir, formas que se extienden a un mayor número de cosas susceptibles de conocerse; así como también en los hombres vemos que cuanto más elevado es un intelecto, mayor es el número de cosas que puede conocer mediante pocas. Y sólo Dios conoce todas las cosas mediante una sola, es decir, su esencia.

Y por esto, el hombre no puede conocer en acto muchas cosas al mismo tiempo, puesto que su intelecto no puede perfecta y finalmente hacerse en acto según diversas especies, como tampoco puede su cuerpo hacerse perfecta y finalmente en acto según diversas figuras; por lo que, asimismo, tratándose de los ángeles debe decirse que todas aquellas cosas que el ángel conoce mediante una sola especie puede conocerlas al mismo tiempo, mas todas aquellas que conoce mediante especies diversas no puede conocerlas al mismo tiempo, sino sucesivamente. Mas esta sucesión no es medida mediante el tiempo que es causado por el movimiento del cielo, por encima del cual se hallan los conocimientos y tendencias de los ángeles –ya que lo superior no es medido por lo inferior– sino que es necesario que los mismos conocimientos y tendencias que suceden para ellos, causen los diversos instantes de dicho tiempo. Por consiguiente, tratándose de aquellas cosas que el ángel no puede conocer mediante una sola especie, es necesario que se mueva en los diversos instantes de *su* tiempo.

Mas aquellas cosas que se hallan por encima de la naturaleza y pertenecen a la gracia, acerca de las cuales versó el pecado del ángel como ya he ha dicho[209], distan más de las cosas conocidas naturalmente, que lo que distan las cosas conocidas naturalmente de otras cosas conocidas naturalmente. Por lo que, si el ángel no puede conocer mediante una sola especie, y al mismo tiempo todas las cosas conocidas naturalmente debido a su distancia, mucho menos puede moverse simultáneamente hacia las cosas conocidas naturalmente y hacia las cosas sobrenaturales que son gratuitas. Mas es manifiesto que el movimiento del ángel es primero hacia aquello que es connatural para sí, puesto que mediante ello llega a aquello que está por encima de la naturaleza. Y por eso fue conveniente que el ángel, desde el primer instante de su creación, se dirigiera al conocimiento natural de sí, conforme al cual no puede pecar, como es patente por lo

---

[207] Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 12, n. 2 (PG 3, 292C; Dion. 436).

[208] *Liber de causis*, prop. 10 (9).

[209] *De malo*, q. 16, a. 3.

que he dicho más atrás[210]; pero después pudo dirigirse a aquello que está por encima de su naturaleza o apartarse de ello.

Y por esto el ángel, desde el primer instante de su creación, no fue: ni feliz por conversión perfecta a Dios, ni pecador por aversión a Él. Por lo que dice Agustín[211] en *De Genesi ad litteram* que después de la tarde del primer día se hace de mañana, cuando la luz espiritual, es decir la naturaleza angélica, después del conocimiento de su propia naturaleza, por el que conoce que no es lo que es Dios, se encamina a ensalzar la luz, la cual es el mismo Dios, por cuya contemplación se forma ella.

RESPUESTAS

1. Agustín[212], *De civitate Dei*, dice que al afirmarse que "el diablo peca desde el principio", significa que el diablo permanece en pecado desde el comienzo de su pecado. Sin embargo, para otros[213] la expresión "desde el principio" quiere decir inmediatamente después del comienzo.

2. En dicho lugar Juan afirma que el diablo no se mantuvo en la verdad porque no perseveró en ella, no porque nunca haya estado en ella, como lo explica Agustín[214] en *De civitate Dei*.

3. El hecho de que el ángel no haya podido pecar desde el primer instante de su creación, no fue, ni por un defecto en alguna potencia que después haya sido reparado, ni por una perfección que haya desaparecido antes del pecado, sino debido al orden del acto: porque convenía que en primer lugar considerara lo que pertenece a su naturaleza, y después se dirigiese o apartase de las cosas sobrenaturales.

4. La operación que realiza la criatura desde el principio de su existencia, concuerda con la naturaleza de la misma; y por esto era conveniente que dicha operación estuviese referida al autor de la naturaleza. Pero después el ángel podía moverse desde aquellas cosas que corresponden a su naturaleza, a otras, ya sean buenas o malas; y no era conveniente atribuir ello al autor de su naturaleza, sino a la voluntad del ángel pecador.

5. La voluntad de las criaturas racionales está predeterminada a una sola cosa, y la naturaleza mueve su voluntad a cosas como ella. Por ejemplo, todo

---

210 *De malo*, q. 16, a. 3.

211 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IV, c. 22 (PL 34, 312; CSEL 28-1, 121).

212 San Agustín, *De civitate Dei*, XI, c. 15 (PL 41, 330; CCL 48, 335; CSEL 40-1, 534).

213 Como San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 3, p. 2, a. 1, q. 2, ad1.

214 San Agustín, *De civitate Dei*, XI, c. 15 (PL 41, 330; CCL 48, 335; CSEL 40-1, 534).

hombre quiere naturalmente existir, vivir y ser feliz[215]. Y éstas son las cosas hacia las cuales la criatura se mueve naturalmente antes que nada, ya sea para conocerlas o quererlas, pues las acciones de cualquier clase están supeditadas a las acciones naturales. Y por ello, si el ángel hubiese pecado desde el primer instante de su creación, podría parecer que ello se debió a su naturaleza, y entonces ello sería de algún modo imputable al autor de su naturaleza.

6. El defecto proveniente de una causa segunda no es imputable a la causa primera en aquello que la causa segunda no recibe de la primera, así como la tibia no recibe su curvatura de la facultad motriz. Pero es necesario que la primera acción del ángel sea según la naturaleza de éste, la cual recibe de Dios; y por eso, dicho argumento no se sigue.

7. Dicho argumento es concluyente si se estima que el movimiento de libre albedrío en los ángeles procede de una deliberación: pues es necesario que el que delibera, delibere entre dos cosas por hacer, de modo que elija después una de ellas. Pero cuando la deliberación no antecede a la elección, entonces no se requiere que uno, antes de elegir, tenga la facultad de elegir o no elegir, sino que en el mismo instante tiende libremente hacia esto o aquello.

8-10. Por tanto concedemos el octavo, el noveno y el décimo argumento.

11. Así como el ángel[216] no pecó desde el primer instante de su creación, así tampoco el ángel bueno fue perfectamente feliz desde el primer instante de su creación; y por ello, no fue necesario que conociera de antemano su futura fidelidad, como tampoco fue necesario que los ángeles malos conocieran de antemano su caída antes de que pecaran. Sin embargo, debido a que la felicidad del ángel procede principalmente de Dios, mientras que el pecado procede del libre albedrío de la criatura, pudo Dios desde el primer instante de su creación, hacer feliz al ángel, moviéndolo hacia lo que está por encima de su naturaleza –puesto que también el hecho mismo de que éste se movía desde el primer instante de su creación hacia lo que es conforme a su naturaleza, procedía de Dios–, mas no pudo el ángel moverse por sí mismo de un modo perverso, hacia aquello que está por encima de su naturaleza, a no ser después del primer instante de haber sido creado.

12. La distinción entre luz y obscuridad, se entiende que es válida, no sólo tratándose del principio de las cosas, sino por todo el tiempo de que ahí se trata, en el que se distinguían los buenos y los malos. Pero ello parece que pertenece a una alegoría, como ahí mismo se dice[217]. Y por ello, pone ahí otra explicación por la cual se entiende por luz la formación de la primera criatura, y por obscu-

---

[215] Cfr. Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 23 (PG 3, 725; Dion. 282).

[216] El ángel se toma aquí por: el demonio.

[217] Cfr. San Agustín, *De Genesi ad litteram*, I, c. 17, n. 34 (PL 34, 259; CSEL 28-1, 25).

ridad el carácter informe de la criatura aún no formada. Pero en *De civitate Dei*, Agustín[218] dice que la distinción entre buenos y malos se produjo de acuerdo con la presciencia divina; por lo que en ese lugar dice: "Sólo pudo haber discernido esas cosas Aquel que pudo saber, antes de que cayesen, que habían de caer".

13. Agustín[219], en *De Genesi ad litteram*, deja en suspenso la cuestión de si los ángeles pueden entender en un solo instante todas aquellas cosas[220], y de este modo, en un solo momento existió en ellos el día, la mañana y la tarde, o no las conocen en un solo instante sino sucesivamente; y sea lo que fuere, es suficiente para su propósito con que dicha distinción de los días se tome según el conocimiento angélico, y no según los días que transcurren temporalmente.

14. El ángel, desde el primer instante de su creación, al mismo tiempo que tendía hacia su naturaleza, tendía también hacia Dios en cuanto que es autor de su naturaleza, puesto que, como se dice en el libro *De causis*[221], la inteligencia conoce su causa al conocer su esencia; pero en ese caso, no tendía hacia Dios en cuanto que es autor de la gracia.

15. Amarse a sí mismo por causa de Dios, en cuanto que es objeto sobrenatural de la felicidad y autor de la gracia, es un acto de caridad. Pero amar a Dios sobre todas las cosas y amarse a sí mismo por causa de Dios, en cuanto que en Él radica el bien natural de toda criatura, le corresponde naturalmente no sólo a la criatura racional, sino también a las bestias y a los cuerpos inanimados, en cuanto que participan del bien sumo por amor natural, como dice Dionisio[222] en *De divinis nominibus*. Y de ese modo, el ángel se amó por causa de Dios desde el primer instante de su creación.

16. Dicho argumento falla en tres cosas. *Primero*, porque el hombre no fue hecho absolutamente para reparar la caída angélica, sino para gozo de Dios y perfección del universo, aun si nunca hubiese existido la caída angélica. *Segundo*, porque el hombre, al menos según su cuerpo, no fue hecho en acto durante la obra de los seis días, según opinión de Agustín[223], sino sólo según las razones seminales, y sólo aquellas cosas que podían existir en las razones seminales antes que en ellas mismas, fueron hechas, según Agustín, desde el principio de la creación de las cosas. *Tercero*, porque nada prohíbe que algo sea hecho por

---

[218] San Agustín, *De civitate Dei*, XI, c. 19 (PL 41, 333; CCL 48, 338; CSEL 40-1, 538).

[219] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IV, cc. 33-35 (PL 34, 317 ss.; CSEL 28-1, 131 ss.).

[220] Las cosas que narra la Sagrada Escritura relativas a las obras de los seis días: v.g. lo que hizo Dios el primer día, el segundo día, el descanso de Dios, etcétera.

[221] *Liber de causis*, com. 8 (7).

[222] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 4 (PG 3, 700B; Dion. 168).

[223] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VI, c. 15 (PL 34, 349; CSEL 28-1, 189).

causa de un fin posterior que el hombre conoce de antemano, como cuando alguien se apresta leña durante el verano, por causa del frío que ha de venir en el invierno.

17. En el alma, puede existir algún movimiento de libre albedrío en un instante, pero en el primer instante de su creación, no pudo haber en el alma un movimiento de libre albedrío hacia el pecado, por la razón arriba señalada[224].

18. Aunque el ángel tuvo movimiento voluntario desde el primer instante de su creación, como también movimiento de su intelecto, con todo, no se sigue que hubo movimiento de su voluntad hacia el pecado.

19. El evo mide el ser del ángel, pero no mide sus acciones, en las que existe sucesión del intelecto o de la voluntad, como es patente por lo dicho más arriba[225].

20. Una cosa sucede tratándose del mérito, y otra distinta tratándose del pecado. En efecto, el mérito surge cuando el alma de la criatura racional es movida por Dios, quien desde el principio puede mover hacia lo que haya querido[226]; pero el alma de la criatura racional se mueve por sí misma hacia el pecado, y no puede moverse a no ser según una exigencia de orden natural.

21. El alma, desde el primer instante de su creación, se vuelve mala, no por acción propia, sino por su unión con el cuerpo infecto; por lo que no sucede lo mismo tratándose del ángel, que no pudo hacerse malo a no ser por un acto propio.

22. Dicho argumento falla en dos cosas. *Primero*, porque así como la criatura sucumbiría en la nada, a no ser que fuese conservada por la potencia de Dios, así también sucumbiría en el mal si no fuese conservada por Dios [en el bien]. Sin embargo, de ello no se sigue que si no fuese conservada por Dios mediante la gracia, caería en el pecado –a no ser que se tratara de una naturaleza corrompida, la cual posee de suyo una inclinación hacia el mal–. *Segundo*, porque el hombre no está obligado por necesidad de precepto a servirse de la gracia siempre, puesto que los preceptos afirmativos no obligan siempre: y por ello no es necesario que en todo instante alguien haga méritos o peque.

23. Se dice que el diablo pertenece a la mentira como algo propio, no porque la mentira sea una propiedad natural de él, sino porque las cosas verdaderas que dice, no las posee por sí mismo sino por Dios; en cambio las cosas falsas que dice, las posee por sí mismo, y no por Dios.

---

224 En la solución.

225 En la solución.

226 Cfr. *Proverbios*, 21, 1; *Glosa* de Pedro Lombardo a *Romanos*, 1, 24 (PL 191, 1332A), tomado de San Agustín, *De gratia et libero arbitrio*, c. 21, n. 43 (PL 44, 909).

ARTÍCULO 5

Si el libre albedrío de los demonios puede volver a convertirse al bien después del pecado[227]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Dice Dionisio[228] en *De divinis nominibus* que las cosas dadas naturalmente a los demonios permanecen íntegras después del pecado. Pero antes del pecado el diablo podía convertirse al bien. Luego aun después de su pecado, el diablo podrá volver a dirigirse al bien.

2. Nada permanece inmóvil en aquello que es contrario a su naturaleza: porque lo que es contrario a la naturaleza se encuentra accidentalmente, y aquellas cosas que existen por accidente pueden ser movidas fácilmente, puesto que "accidente es aquello que está presente o ausente sin corromper al sujeto en que se encuentra"[229]. Es así que el pecado es contrario a la naturaleza del ángel, porque éste se precipitó desde aquello que es conforme a su naturaleza, hasta aquello que es contrario a su naturaleza, como dice Dionisio[230]. Luego no puede ser que el libre albedrío del diablo permanezca inmóvil en el mal.

3. Mas podría decirse que ello conviene al diablo en razón de su estado, es decir, puesto que al pecar, pierde inmediatamente su estado de peregrino[231], al cual pertenece pasar de bien a mal y de mal a bien. Pero en contra, al estado de peregrino sucede el estado de premio o pena, que procede de Dios. Es así que la estabilidad en el pecado no puede proceder de Dios, porque Dios no conserva aquello de lo que no es autor. Luego no puede ser que la estabilidad del pecado convenga al ángel por razón del estado en que ahora se encuentra.

Todo lo que no pertenece intrínsecamente a una cosa, necesita pertenecer a ella por alguna causa. Pero pecar inmóvilmente no pertenece intrínsecamente al ángel: pues de este modo, le correspondería según su naturaleza; y así sería

---

[227] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 64, a. 2; *In II Sententiarum*, d. 7, q. 1, a. 2; *De veritate*, q. 24, a. 10.

[228] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 23 (PG 3, 725C; Dion. 281).

[229] Porfirio, *Isagoge*, *"De accidenti"* (Minio-Paluello 20).

[230] Dionisio Areopagita, *De fide orthodoxa*, II, c. 4 (PG 94, 876A; Bt. 75).

[231] Cfr. Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, III, tr. 11, q. 2 (f. 195 vb).

naturalmente malo, lo cual ha sido descartado más arriba[232]. Y tampoco le pertenece por alguna causa: porque ni su naturaleza ni Dios es causa de ello, como se ha probado[233]; ni siquiera su propia voluntad, porque siendo la voluntad de la criatura mutable de suyo, no parece que pueda ser causa de inmutabilidad. Luego de ningún modo le pertenece al diablo pecar inmóvilmente.

5. Dice Agustín[234] en su libro *De vera et falsa paenitentia*: "Si los diablos pudieran esperar en Dios y reconocer su falta moral, encontrarían en la piedad de Dios lo que no encuentran en ellos mismos", es decir, el perdón de su pecado. Pero el diablo puede esperar de Dios, puesto que la esperanza nace de la fe, como el temor. Mas se dice en *Santiago* (2, 19), que "los demonios creen y tiemblan". Luego no es imposible que el diablo alcance el perdón de su pecado; y así, no permanece inmóvilmente en sus pecados.

6. Si el diablo no puede esperar la misericordia de Dios, esto es, o bien por parte de sí, o bien por parte de Dios. Pero ello no es por parte de Dios, porque como dice Agustín[235] en el mismo libro, toda malicia es poca en comparación con la misericordia de Dios. Y si se dijera que ello es por parte suya, es decir, puesto que no puede levantarse por sí mismo del pecado, con igual razón ello correspondería a cualquiera que está en pecado mortal: porque nadie puede salir por sí mismo del pecado a no ser que sea liberado por Dios, y sin embargo, no todos los que pecan mortalmente permanecen irrevocablemente en el mal. Luego el diablo no permanece inmóvilmente en el mal.

7. La siguiente inferencia es válida: puedo correr si así lo quiero; por tanto, puedo correr. Pero los diablos pueden convertirse al bien si así lo quieren, porque convertirse al bien consiste en el acto mismo de quererlo. Luego los diablos pueden convertirse al bien.

8. Si el movimiento es natural, se sigue que el descanso es natural, pues aquella naturaleza en virtud de la cual una cosa se mueve hacia un lugar, es la misma por la que dicha cosa descansa en un lugar. Luego con igual razón, si el movimiento es voluntario, el descanso también es voluntario. Es así que el diablo se movió voluntariamente hacia el mal. Luego descansa voluntariamente en el mal; luego no permanece en éste por necesidad.

9. Según afirma el Crisóstomo[236] en su *Homilia in Iohannes*, así como se encuentra la luz del sol con respecto al aire, así también se encuentra la luz in-

---

[232] *De malo*, q. 16, a. 2.

[233] *De malo*, q. 16, a. 2.

[234] San Agustín, *De vera et falsa paenitentia* (escrito apócrifo), c. 5, n. 15 (PL 40, 1118).

[235] San Agustín, *De vera et falsa paenitentia* (escrito apócrifo), c. 5, n. 15 (PL 40, 1118).

[236] Actualmente, Juan Duns Escoto, *Homilia in Prologum Sancti Evangelii secundum Ioannem* (PL 122, 290 C-D); homilía que erróneamente se atribuye a San Juan Crisóstomo.

creada con respecto a las sustancias espirituales. Pero cuanto más puro es el aire, tanto más puede percibirse la luz del sol; mas el ángel es, entre las sustancias espirituales, de una naturaleza más sutil que el alma. Luego si el alma después del pecado puede percibir la luz de la gracia, parece que con mayor razón podrá hacerlo el ángel. Luego parece que éste no permanece inmóvilmente en el mal.

10. Lo que por naturaleza es tal, es tal por siempre. Es así que el ángel tiene por naturaleza el poder convertirse al bien. Luego siempre puede convertirse al bien, lo mismo antes del pecado que después de él.

11. El diablo no obtuvo beneficio de su pecado; pero antes de su pecado estaba obligado a convertirse a Dios; luego aun después del pecado está obligado a convertirse. Pero nadie está obligado a lo imposible[237]; luego no es imposible para el diablo que éste se convierta a Dios. Y así, parece que no permanece inmóvilmente en el pecado.

12. Cuanto más pequeño es el agente, está más determinado a una sola cosa; así como un cuerpo grave o leve está más determinado a un solo movimiento, que la razón, la cual puede moverse hacia cosas diversas. Es así que el alma es de una naturaleza inferior a la del ángel según su orden. Luego no estando el alma de este modo, determinada a una sola cosa en virtud de la cual no pueda convertirse al bien después de pecar, parece que el ángel mucho menos lo está.

13. Un apetito inferior puede ser dirigido por un apetito superior, así como en nosotros, el apetito inferior es dirigido por el apetito racional, como se dice en el libro III *De anima*[238]. Pero por encima del apetito del demonio está otro apetito superior, a saber, el apetito de Dios y el del ángel bueno. Luego el apetito del demonio que tiende al mal, puede dirigirse al bien.

14. Cada cosa se convierte naturalmente a aquello que es mejor que ella. Es así que el diablo comprende que el bien divino es mejor que su propio bien, luego puede convertirse al bien divino. Luego no permanece inmutablemente lejos de Dios, lo cual es un mal para él.

15. La mutación de su estado no despoja al diablo de su libre albedrío que le es connatural. Es así que al libre albedrío le corresponde de suyo poder convertirse al bien, porque poder pecar no es libertad de arbitrio ni parte de dicha libertad, como afirma Anselmo[239]. Luego la mutación de su estado no quita al diablo el poder de convertirse al bien.

---

[237] Cfr. *Digesta*, L, tit. 17, ley 185 (Mommsen 873); *Decretales*, V, tit. 12, reg. 6 (Friedberg II 1122).

[238] Aristóteles, *De anima*, III, 11, 434a 12-15.

[239] San Anselmo, *De libero arbitrio*, c. 1 (PL 158, 490B; Schmitt I 208).

16. El diablo podía convertirse al bien antes de pecar; y si después del pecado no puede convertirse al bien, ello ocurre, o bien por alguna sustracción, o por alguna adición. Pero no ocurre por una sustracción: porque las potencias naturales permanecen en sí mismas íntegras, lo mismo que los demás bienes naturales, como dice Dionisio[240]; y de modo semejante, tampoco ocurre por adición: porque lo que se añade a alguno, adviene a éste según el modo de éste; y así, puesto que el libre albedrío del ángel es variable de suyo, parece que aquello que se le añade, adviene a él de modo variable. No permanece inmóvilmente en el mal.

17. La voluntad es proporcional al intelecto por el que es movida. Pero el intelecto del ángel no conoce una sola cosa de modo que no pueda conocer otras, luego no quiere una sola cosa de modo que no pueda dirigirse a otra cosa susceptible de querer. Y así, no permanece inmutablemente en el mal.

18. Dice Dionisio[241] en *De divinis nominibus* que los demonios conocen y quieren el bien. Pero ninguna otra cosa parece requerirse para que se conviertan además de quererlo. Luego parece que pueden nuevamente convertirse al bien.

19. Dice Anselmo[242] que si existe en los demonios libre albedrío, es necesario que exista en ellos: en cuanto al hecho de que pueden conservar la rectitud, en cuanto al hecho de que pueden abandonarla, o en cuanto al hecho de que pueden recuperarla. Pero no existe en ellos en cuanto a que pueden conservar la rectitud, puesto que no la poseen; ni en cuanto a que pueden abandonarla, porque ello conlleva el poder pecar, que no es parte de la libertad; luego resta que el libre albedrío exista en ellos en cuanto a que gozan de la facultad de recuperar la rectitud. Y así, no permanecen inmutablemente en el mal.

20. Lo que se deforma del mismo modo, puede reformarse del mismo modo. Es así que el diablo se ha deformado del mismo modo que muchos hombres que pecan por la misma causa que él, es decir, por malicia[243]. Luego si los hombres pueden reformarse, también los demonios podrán hacerlo.

21. Así como se encuentra el apetito con respecto al bien y al mal, así también se encuentra el intelecto con respecto a lo falso y lo verdadero. Pero ningún intelecto se adhiere a lo falso al punto de que no pueda volver a lo verdadero. Luego la voluntad del diablo no se adhiere al mal al punto de que no pueda volver al bien.

---

240 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 23 (PG 3, 725C; Dion. 282), como dice Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 24, a. 10, ob14.

241 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 23 (PG 3, 725C; Dion. 282).

242 San Anselmo, *De libero arbitrio*, c. 3 (PL 158, 494B; Schmitt I 212).

243 Cfr. San Isidoro de Sevilla, *Sententiarum* (*De Summo Bono*), II, c. 17, n. 3 (PL 83, 620A), tomado de San Gregorio, *Moralium libri*, XXXV, c. 11, n. 28 (PL 76, 339A). Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 22, c. 4, n. 11.

EN CONTRA

1. Se dice en *1 Juan* (83, 8): "El diablo peca desde el principio", lo cual significa según dice Agustín[244] en *De civitate Dei*, que el diablo peca siempre desde el principio de su pecado.

2. Dice Gregorio[245] en sus *Moralia*: "El corazón del antiguo enemigo se endurece como piedra, porque ninguna conversión por arrepentimiento lo ablandará".

3. El ángel está en medio de Dios y del hombre. Pero Dios tiene un libre albedrío invariable antes de la elección y después de ella, y el hombre dispone de un libre albedrío variable antes de la elección y después de ella. Luego el ángel se encuentra en medio de ambos, es decir que su libre albedrío es variable antes pero no después de la elección: pues lo contrario es imposible, es decir, que sea invariable después pero no antes de la elección. Luego no puede convertirse al bien después de la elección del pecado.

SOLUCIÓN

Sobre esta cuestión se equivocó Orígenes, estimando que el libre albedrío de cualquier criatura en cualquier estado puede cambiar de mal a bien y de bien a mal. Y así pensaba que aun los demonios pueden a veces volver al bien mediante su libre albedrío, y por la misericordia de Dios alcanzar el perdón de sus pecados. Pero dice Agustín[246] en *De civitate Dei:* "la Iglesia condenó a Orígenes a causa de éste y otros errores, pues incluso la apariencia de ser compasivo la perdió por atribuir a los santos una verdadera infelicidad, pensando que podrían sufrir en el futuro castigo por sus pecados, y también por asignarles una falsa felicidad en la que podrían no tener un gozo real y seguro, es decir, un gozo cierto y sin temor de perder el bien eterno". Por la misma razón, Orígenes consideraba[247] que incluso los ángeles buenos y los santos podrían en ocasiones pecar por su libre albedrío y apartarse así de la felicidad de que gozan: lo cual es abiertamente contrario al juicio del Señor, quien afirma: "Irán los condenados al suplicio eterno, y los justos a la vida eterna"[248].

Debe considerarse que el error de Orígenes procede del hecho de que no consideró correctamente lo que pertenecía intrínsecamente a la facultad del libre

---

244 San Agustín, *De civitate Dei*, XI, c. 15 (PL 41, 330; CCL 48, 335; CSEL 40-1, 534).

245 San Gregorio, *Moralium libri*, XXXIV, c. 6, n. 11 (PL 76, 723D).

246 San Agustín, *De civitate Dei*, XXI, c. 17 (PL 41, 731; CCL 48, 783; CSEL 40-2, 548).

247 San Agustín, *De civitate Dei*, XXI, c. 17 (PL 41, 731; CCL 48, 783; CSEL 40-2, 548).

248 *Mateo*, 25, 46.

albedrío, sin lo cual no existe en ninguna condición. Luego debe considerarse que pertenece a la razón de libre albedrío poder tender a varias cosas. Por lo que las cosas carentes de conocimiento, cuyas acciones están determinadas a una sola cosa, no hacen nada a su arbitrio. En cambio los animales irracionales actúan por propio arbitrio, pero no libre; pues el juicio por el que siguen algo o huyen de ello, está determinado en ellos por la naturaleza, de tal modo que no pueden pasar por alto el mismo, así como la oveja no puede no huir una vez que ve al lobo[249]. En cambio, todo aquello que posee intelecto y razón, actúa a su libre albedrío, gracias a que su arbitrio, por el que actúa, sigue a una aprehensión del intelecto o de la razón, que puede versar sobre muchas cosas. Y por ello, como ya se ha dicho[250], pertenece a la naturaleza del libre albedrío el poder elegir entre cosas diversas.

Ahora bien, esta diversidad puede entenderse de tres modos. *De un modo*, en razón de la diferencia de las cosas que han sido elegidas por un fin: pues a cada cosa corresponde naturalmente un solo fin, al cual tiende por necesidad natural, puesto que la naturaleza siempre tiende a una sola cosa[251]. Pero debido a que varias cosas pueden ordenarse a un mismo fin, el apetito intelectual o racional de una naturaleza puede dirigirse a diversas cosas eligiendo aquéllas que lo conducen a su fin. Y de este modo, también Dios quiere naturalmente su bondad, como su fin propio, y no puede no quererla. Pero debido a que diversos tipos de cosas y de diversos rangos pueden estar ordenados a su bondad, su voluntad no se dirige hacia uno solo de sus efectos de tal modo que no pueda de suyo dirigirse a otra. Y de acuerdo con esto, Dios goza de libre albedrío. De modo semejante, tanto el ángel como el hombre tienen como fin naturalmente determinado la felicidad, por lo que la apetecen naturalmente, y no pueden querer la desdicha, como dice Agustín[252] en *De Trinitate*. Pero, puesto que a la felicidad pueden estar ordenadas diversas cosas, tanto la voluntad del hombre como la del ángel bueno o malo, pueden dirigirse a diversas cosas al elegir aquello que conduce hacia ella.

Una *segunda* diversidad a la que puede dirigirse el libre albedrío, se refiere a la diferencia entre bien y mal. Pero esta diversidad no pertenece de suyo a la facultad del libre albedrío, sino que se halla accidentalmente con respecto a ella, en cuanto que se encuentra en una naturaleza capaz de equivocarse. Pues toda vez que la voluntad se ordena de suyo al bien como a su objeto propio, no pue-

---

[249] Ejemplo de Avicena, *De anima*, I, c. 5 (f. 5 ra C; Van Riet 86); IV, c. 1 (f. 17 va B; Van Riet 7), c. 3 (f. 19 rb A; Van Riet 38).

[250] En la solución.

[251] Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 2, 1046b 5-6.

[252] San Agustín, *De Trinitate*, XIII, c. 3 (PL 42, 1018; CCL 50A, 389), como lo refiere Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 5, a. 8, sc.

de suceder que tienda al mal, a no ser debido a que el mal sea aprehendido bajo la razón de bien; lo cual constituye un defecto del intelecto o de la razón, que es causa del libre albedrío. Mas no pertenece a la razón de alguna potencia el que falle en su acto, como tampoco pertenece a la razón de la potencia visiva el que alguien vea obscuro. Y por ello, nada impide que encontremos un libre albedrío que de tal modo tiende al bien, que de ningún modo puede tender al mal, ya sea por naturaleza, como en Dios, o por perfección de la gracia, como en los hombres y en los ángeles bienaventurados.

Una *tercera* diversidad a la que puede dirigirse el libre albedrío, se refiere a la diferencia de su mutación. La que, ciertamente, no consiste en el hecho de que alguno quiera cosas diversas, pues incluso Dios mismo quiere que se hagan diversas cosas según convenga a los diversos tiempos y personas; sino que la mutación del libre albedrío consiste en que alguien no quiera aquello mismo que antes quería y en las mismas circunstancias, o quiera lo que antes no quería. Y esta diversidad no pertenece de suyo a la razón del libre albedrío, sino de modo accidental, según la condición de la naturaleza mutable: así como no pertenece a la razón de la potencia visiva el ver de diversas maneras, sino que ello sucede algunas veces debido a la diversa disposición del que ve, cuyo ojo algunas veces está saludable, y otras veces está enfermo. Y de manera semejante, tampoco la mutabilidad o diversidad del libre albedrío pertenece a la razón de éste, sino que le pertenece accidentalmente en cuanto que está en una naturaleza mutable. Pues el libre albedrío sufre mutación en nosotros por una causa extrínseca y por una causa intrínseca: *por causa intrínseca*, ya sea debido a la razón, como cuando alguien no conocía antes algo que después conoció, o bien debido al apetito mismo, que a veces ha sido dispuesto de tal modo por la pasión o el hábito, que tiende a una cosa como conveniente a sí, y al cesar la pasión o el hábito ya no es conveniente a sí; y *por causa extrínseca*, como cuando Dios inmuta la voluntad del hombre, la cual pasa de querer lo malo a querer lo bueno por medio de la gracia, según aquello de *Proverbios* (21, 1): "El corazón del rey está en las manos de Dios, y Dios lo conducirá adondequiera que lo decida"[253].

Mas esta doble causa cesa en los ángeles después de su primera elección. Y en primer lugar, tratándose de aquellas cosas que pertenecen al orden de su naturaleza, éstas se encuentran inmutablemente de modo natural: porque la mutación es propia de lo que existe en potencia, como se dice en el libro III de la *Physica*[254]. Mas pertenece a la naturaleza angélica, el que [los ángeles] posean en acto una noticia de todas las cosas que pueden saber naturalmente; tal como nosotros poseemos naturalmente en acto, una noticia de los primeros principios

---

[253] A esta cita también se refiere Tomás de Aquino en: *Summa Theologiae*, I, q. 83, a. 1, ob3; q. 111, a. 2, sc; I-II, q. 6, a. 4, ad1; III, q. 86, a. 1, sol; *De veritate*, q. 22, a. 8, ob1.

[254] Aristóteles, *Physica*, III, 2, 201b 31-32.

desde los cuales procedemos al razonar, para adquirir el conocimiento de las conclusiones, lo cual no sucede en los ángeles puesto que en los mismos principios advierten todas las conclusiones que pertenecen al conocimiento natural de los mismos. Y por ello, así como nos encontramos inmóvilmente en relación con el conocimiento de los primeros principios, así también el intelecto de ellos se encuentra inmóvilmente en relación con todas las cosas que conoce naturalmente. Y puesto que la voluntad es proporcional al intelecto, es lógico que también la voluntad de aquéllos sea inmutable naturalmente en relación con aquellas cosas que pertenecen al orden de su naturaleza. Mas es verdad que en relación con las cosas sobrenaturales están en potencia de moverse, dirigiéndose a ellas o apartándose de ellas, por lo que sólo este tipo de mutación puede existir en ellos: de modo que se muevan desde su naturaleza hacia aquello que está por encima de su naturaleza, dirigiéndose a ella o apartándose de ella. Pero debido a que todo lo que adviene a algo, adviene a ello según el modo de su naturaleza, es lógico que los ángeles permanezcan definitivamente alejados del bien sobrenatural o unidos permanentemente a él sin la menor posibilidad de que ello cambie.

Pero por parte de la causa extrínseca, permanecen inmutables, ya sea en el bien o en el mal, después de su primera elección, porque en este caso se termina en ellos su condición de peregrinos; de donde no pertenece a la razón de la sabiduría divina que después de ello sea infundida en los demonios alguna gracia por la que se retracten del mal cometido al principio de su existencia, quedando permanentemente alejados del bien sin que ello pueda modificarse. Y por ello, aunque elijan diversas cosas por su libre albedrío, pecan eligiendo cualquiera de ellas: puesto que en cualquier elección que hagan, permanece la influencia de su primera elección.

RESPUESTAS

1. Los bienes naturales existen íntegros en los ángeles, en cuanto ello pertenece al orden de la naturaleza; pero se han corrompido o degradado, o han disminuido en comparación con su capacidad de gracia o de gloria.

2. El pecado es contrario a la naturaleza, no por lo que apetece el que peca, sino debido al desorden que encierra, por el cual posee razón de mal; y por ello, nada impide que el pecador permanezca inmóvilmente en aquello que apetece al pecar.

3. Dios es causa del estado de obstinación en el mal en que se hayan los ángeles, no ciertamente causando o conservando su malicia, sino no confiriéndoles su gracia; pues se dice que algunos se endurecen de este modo, según aquello de *Romanos* (9, 18): "se compadece de quien quiere, y endurece a quien quiere".

4. Permanecer inmóvilmente en el mal no le corresponde al diablo debido a una sola causa, sino a dos: pues existir en el mal le corresponde por su propia voluntad, pero permanecer inmóvilmente en aquello hacia lo que tiende su voluntad, le corresponde por su propia naturaleza.

5. Hablando propiamente, el diablo no puede de suyo darse cuenta de su culpa; es decir, de modo tal que aprehenda su pecado y huya de él como un mal de culpa, pues esto implicaría una mutación de su libre albedrío; y por consiguiente, no puede esperar el perdón de la divina misericordia por su culpa.

6. El diablo no sólo no puede por sí mismo levantarse de su pecado, como tampoco el hombre, sino que además le corresponde según el modo de su naturaleza, permanecer inmóvilmente en aquello que eligió por su propia voluntad; y por ello, su pecado es más irremediable que el pecado del hombre.

7. Cuando digo "si quiero correr, puedo hacerlo", el antecedente es posible, y por ello el consecuente es posible. Pero cuando digo "si el diablo quiere convertirse al bien, puede hacerlo", el antecedente es imposible, como es patente por lo dicho más arriba[255], por lo que no procede la analogía.

8. Así como el movimiento por el que el diablo se apartó de Dios fue voluntario, así también, el descanso en aquello que quiso es voluntario, pues permanece voluntariamente en el mal; pero en todo caso, su voluntad permanece inmutablemente en éste, por la razón ya señalada[256].

9. Una sustancia espiritual es iluminada por la luz increada de dos modos: *de un modo*, con la luz natural, y de este modo, tanto el ángel bueno como el malo son más iluminados que el alma; *de otro modo*, con la luz de la gracia, y de este modo, el ángel malo es menos capaz de dicha iluminación por estar impedido de la gracia, lo cual permanece inmóvilmente en ellos, como se ha dicho[257].

10. El libre albedrío del diablo no es naturalmente variable en cuanto a sus cosas naturales, sino sólo posee variabilidad respecto de las sobrenaturales, hacia las cuales puede convertirse o apartarse de ellas; y ya sea que haga una u otra cosa permanece inmóvilmente en ella, como se ha dicho.

11. Así como el ebrio está obligado a no pecar, sin duda no estando en dicho estado, sino pudiendo ser causa voluntaria de su embriaguez –respecto de la cual puede decirse que es culpable–, así también puede considerarse que el diablo está obligado a convertirse a Dios, aunque ello le sea imposible en el estado en que ahora está, porque a dicho estado llegó por causa voluntaria.

12. Aquello que es más pequeño, está más determinado a una sola cosa según los objetos, porque una facultad superior se extiende a más cosas; pero en

[255] En la solución.

[256] En la solución.

[257] En la solución.

todo caso, aquello que es superior, está más determinado a una sola cosa por razón de su inmutabilidad; y de este modo, el libre albedrío del diablo está determinado al mal.

13. Sólo Dios puede mover la voluntad, quien además, según su potencia absoluta, podría mudar la voluntad del demonio hacia el bien; pero ello no va de acuerdo con la naturaleza del mismo, como se ha dicho. De donde, no sucede lo mismo tratándose del apetito sensitivo, el cual es mutable según su naturaleza.

14. El diablo comprende que el bien divino, en cuanto que es la fuente de todo bien natural, es mejor que su propio bien, mas no en cuanto que es principio del bien de la gracia: porque aún permanece en su primera perversidad, con la que quiso obtener la suprema felicidad mediante una virtud natural.

15. Por la mutación de su estado, el demonio no perdió la posibilidad de que su libre albedrío pudiera tender al bien que le es connatural; sin embargo, perdió la posibilidad de que su libre albedrío pudiera tender al bien de la gracia.

16. La inmovilidad del diablo en el mal es causada propiamente por una adhesión, que tiene razón de aposición; y debido a que está adherido a algo según el modo de su naturaleza, síguese que inhiere inmóvilmente más que variablemente.

17. El apetito del diablo puede apetecer, ciertamente, diversas cosas, como se ha dicho; sin embargo, en todas las cosas que apetece, permanece inmóvilmente en el mal, como es patente por lo dicho.

18. Dicho argumento es válido tratándose del conocimiento y la volición del bien natural; mas aquí nos referimos al bien de la gracia y al mal de culpa al cual se opone.

19. El diablo posee la libertad de conservar la rectitud si la tuviese; pues como dice Anselmo en el mismo libro, el libre albedrío siempre goza de la potestad de conservar la rectitud, ya sea que posea esta última o no la posea, como cuando alguien goza de la potestad de conservar dinero cuando lo tiene, y aun cuando no lo tiene[258].

20. Aunque un hombre haya pecado por la misma causa por la que el diablo pecó, no por ello se ha deformado exactamente igual a éste, sino que el diablo se ha deformado inmóvilmente, y el hombre mutablemente, según conviene a su naturaleza.

21. Así como el diablo permanece inmóvilmente en el mal en el cual inhiere, así también permanecería inmóvilmente en aquello falso a lo cual asintiese.

---

[258] San Anselmo, *De libero arbitrio*, c. 12 (PL 158, 504ª).

ARTÍCULO 6

Si, después del pecado, el intelecto del demonio quedó tan oscurecido que puede caer en el error o el engaño[259]

Parece que así es

OBJECIONES

1. En *Job* (41, 23) se dice del Leviatán, es decir el demonio, que: "Juzgará que el abismo envejece". Y Gregorio[260] explicando esto en sus *Moralia* dice: "Juzga que el abismo envejece aquel que piensa que algún día terminará el supremo castigo del infierno". Mas esto es falso. Luego en el diablo cabe la opinión falsa o errónea.

2. Todo el que duda puede errar. Pero el diablo duda a veces, como es patente por lo que él mismo dice en *Mateo* (4, 3): "Si eres el Hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en panes". Luego el diablo puede errar.

3. Mas podría decirse que el diablo puede errar en cuanto a un conocimiento gratuito, no en cuanto al conocimiento natural. Pero en contra está lo que dice Dionisio[261] en *De divinis nominibus*: "Los bienes naturales que le han sido dados a ellos", es decir, a los demonios, "de ningún modo han cambiado, sino que permanecen intactos y en su máximo esplendor, aunque ellos mismos no los vean por haber *cerrado* su capacidad de ver el bien". Pero aquel que no ve debido a que *cierra* su capacidad de ver, puede engañarse o equivocarse. Luego el diablo puede equivocarse, aun en relación con sus capacidades naturales.

4. Dondequiera que puede encontrarse una potencia sin acto, ahí mismo puede haber un mal, como es patente por lo que dice el Filósofo[262] en la *Metaphysica*. Es así que en el intelecto angélico, incluso en cuanto al conocimiento natural, puede existir una potencia sin acto: pues no consideran simultáneamente en acto todas las cosas a las que se extiende su conocimiento natural; de lo contrario no se mudarían en el tiempo, como dice Agustín[263] en *De Genesi ad litteram*. Luego en el intelecto del ángel puede haber mal. Pero el mal del inte-

---

[259] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 58, a. 5; *Contra Gentes*, III, c. 108.

[260] San Gregorio, *Moralium libri*, XXXIV, c. 19, n. 34 (PL 76, 737D).

[261] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 23 (PG 3, 725C), según traducción de Sarraceno (Dion. 281-282).

[262] Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 9, 1051a 19-21.

[263] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VIII, c. 20 (PL 34, 388; CSEL 28-1, 259).

lecto es la falsedad, como se dice en el libro VI de la *Ethica*[264]. Luego aunque el diablo tenga una naturaleza intacta, nada impide que se encuentre en su intelecto una falsa opinión.

5. La voluntad del diablo puede fallar por cometer un pecado, porque fue creado de la nada, como afirma Agustín[265] en *De civitate Dei*. Pero su intelecto también fue creado de la nada. Luego por la misma razón, puede fallar por cometer un error.

6. El pecado excluye la felicidad. Pero la felicidad pertenece más al intelecto que a la voluntad, según aquello de *Juan* (17, 3): "En esto consiste la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo". Luego toda vez que la voluntad del diablo es depravada por el pecado, en tanto que siempre permanece en el pecado, con mayor razón es depravado su intelecto, de tal modo que siempre permanece en el error.

7. Anselmo[266] demuestra en su libro *Dialogus de veritate*, que existe una sola verdad, a saber, la verdad increada, como también dice Agustín[267] que todas las cosas se manifiestan en la luz divina. Es así que los demonios se han alejado de la participación de Dios, según aquello de *2 Corintios* (6, 14): "¿Qué tiene en común la luz con las tinieblas?". Luego los demonios no pueden conocer ninguna verdad.

8. Sobre aquello de *Job* (41, 24): "Fue hecho para no tener miedo", dice Gregorio[268] en sus *Moralia* acerca del diablo, que "el apetito de grandeza endureció su mente, al punto de que por su mismo endurecimiento, ya no pensaba que actuó mal al haber buscado ser el primero en gloria". Pero consta que actuó mal. Luego posee una falsa opinión de sí mismo.

9. Todo el que considera falso lo que antes consideraba verdadero, alguna vez se equivoca. Pero éste es el caso del diablo, porque acerca de *Mateo* (27, 19): "Estando Pilato sentado ante el tribunal, envió su mujer a decirle...", dice la *Glossa*[269]: "Y ahora que el diablo comprende al fin que por Cristo ha de perder sus poderes, así como primero se había avocado a darle muerte mediante la mujer, así ahora, mediante ésta, quiere liberar a Cristo de las manos de los judíos, para que por su muerte no vaya a perder su poder de matar". Por lo cual parece que alguna vez le pareció al demonio que era conveniente para sí el que

---

264 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 2, 1139a 27.

265 San Agustín, *De civitate Dei*, XII, c. 8 (PL 41, 355; CCL 48, 362; CSEL 40-1, 578).

266 San Anselmo, *Dialogus de veritate*, c. 13 (PL 158, 484-486; Schmitt I 196-199).

267 San Agustín, *De spiritu et anima* (escrito apócrifo), c. 12 (PL 40, 788).

268 San Gregorio, *Moralium libri*, XXXIV, c. 21, n. 41 (PL 76, 741A).

269 *Glosa ordinaria* a *Mateo*, 27, 19, tomada de Rabano Mauro, *Commentaria in Mattheum*, VIII, c. 27 (PL 107, 1131B).

Cristo muriera, y por eso se esforzaba por su muerte, pero después le pareció que ello no convendría a su señorío. Luego parece que alguna vez tuvo una falsa opinión.

10. Dice Agustín en su libro *De vera religione*[270] : "Los que están en el infierno", es decir, la pena más grave después de esta vida, "no pueden recordar la verdad porque dejan de razonar, y porque no brilla ahí la luz de la verdad que ilumina a todo hombre que viene a este mundo". Pero entre aquellos que están en el infierno se encuentran los demonios. Luego éstos no conocen ninguna verdad, ni pueden razonar.

11. Así como se encuentra el conocimiento verdadero con respecto a un apetito desordenado, así también se encuentra el conocimiento falso con respecto a un apetito desordenado. Es así que no puede haber un apetito ordenado si no está precedido por un conocimiento verdadero. Luego todo apetito desordenado está precedido siempre por un conocimiento falso. Es así que en los demonios siempre existe un apetito desordenado. Luego existe en ellos un conocimiento falso.

12. Sobre aquello de *Lucas* (10, 30): "Habiéndole golpeado, partieron dejándole medio muerto", dice cierta *Glossa*[271], que el pecado daña las capacidades naturales de los seres humanos. Pero la gracia restaura en el hombre aquello que el pecado ha dañado. Luego dado que la gracia restaura la imagen[272] completa de Dios, que abarca tanto la voluntad como al intelecto, parece que el pecado del demonio dañó a su intelecto, incluso en cuanto a su conocimiento natural se refiere. Y así parece que incluso en su conocimiento natural puede haber error y engaño.

13. Dice Dionisio[273] en *De divinis nominibus* que nadie que mire hacia el mal, actúa. Pero el diablo actúa mal. Luego se engaña en su apreciación.

14. Dice Agustín[274] en *De vera religione*: "Aquel ángel, amándose a sí mismo más que a Dios, no quiso depender de Él, y no sólo se hinchó de soberbia, sino que se apartó de la suprema esencia", es decir, por su caída en el pecado. "Y debido a esto, es menos, porque quiso disfrutar de aquello que era menor, es decir, porque quiso disfrutar de su propio poder en lugar del poder de Dios". Pero por el hecho mismo de estar unido perversamente a su propia naturaleza y capacidades, al comenzar a ser menos, parecen haber venido a menos también

---

270 San Agustín, *De vera religione*, c. 52 (PL 34, 167; CCL 32, 253; CSEL 77, 73).

271 Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 25, c. 7, n. 1; d. 35, c. 4, n. 2.

272 Cfr. *Glosa* de Pedro Lombardo a *Salmos*, 4, 7 (PL 191, 88B).

273 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 19 (PG 3, 716C; Dion. 236); n. 3 (PG 3, 732B; Dion. 304).

274 San Agustín, *De vera religione*, c. 13 (PL 34, 133; CCL 32, 203; CSEL 77, 19).

sus capacidades naturales. Luego también en él puede caber la falsedad o el engaño con relación a su conocimiento natural.

15. Dice Gregorio[275] en su *Regulae pastoralis liber* que a una mente llena de delirio, lo perverso le parece correcto. Pero la mente del diablo está llena de delirio: pues dice Dionisio[276] en *De divinis nominibus*, que lo malo del demonio es su delirio irracional; luego piensa que todo lo perverso es correcto. Y así posee una opinión falaz.

16. Nuestro conocimiento universal es principio de error, pues cuando consideramos que un lirio es blanco –lo que para nosotros y para muchos otros es la opinión generalizada–, nos equivocamos pensando que lirio es lo que es blanco. Es así que los ángeles conocen mediante formas universales; y tanto más, cuanto mayor es su jerarquía[277]. Luego toda vez que Lucifer[278] es el ángel de mayor jerarquía, y por consiguiente posee las formas más universales, parece que es el que más puede equivocarse.

17. Aquello hacia lo cual se convierte lo simple, se convierte por completo. Luego con igual razón, aquello de lo que se aparta lo simple, se aparta de él por completo. Es así que el diablo es simple según su esencia. Luego habiéndose apartado de Dios, parece que se apartó de Él totalmente, esto es, no sólo desde el punto de vista apetitivo, sino también en cuanto a su conocimiento. Luego parece que su conocimiento se aparta totalmente de la verdad, toda vez que Dios es la verdad.

18. Sobre aquello de 2 *Corintios* (6, 15): "¿Qué clase de concordia puede haber entre Cristo y Belial?", dice la *Glossa*[279] que el diablo hace mal todas las cosas. Es así que el pensar mismo es hacer algo. Luego parece que el diablo al pensar lo hace mal; y así parece que en su intelecto cabe la opinión falsa.

EN CONTRA

1. Dice Dionisio[280] en *De divinis nominibus*, que los ángeles son intelectos simples. Pero en una inteligencia simple, incluso si fuese humana, no puede existir lo falso. Luego mucho menos en el conocimiento angélico. Es así que el diablo es de naturaleza angélica. Luego en su conocimiento no cabe la falsedad.

---

[275] San Gregorio, *Regulae pastoralis liber*, parte 3, c. 16 (PL 77, 77A).

[276] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 23 (PG 3, 725B; Dion. 280).

[277] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 55, a. 3.

[278] Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 6, c. 1, n. 1-3.

[279] *Glosa* de Pedro Lombardo a 2 *Corintios*, 6, 15 (PL 192, 49D).

[280] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 7, n. 2 (PG 3, 868B; Dion. 388).

2. En los demonios, siendo sustancias corpóreas, no existe otro conocimiento fuera del intelectivo. Pero el intelecto siempre tiene razón, como dice el Filósofo[281] en *De anima*, y también prueba Agustín[282] en *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, que no conoce nada falso. Luego parece que los demonios no pueden equivocarse al conocer.

3. Mas podría decirse que al conocer, los demonios no pueden equivocarse en cuanto al conocimiento natural, sino sólo en cuanto al conocimiento gratuito[283]. Pero en contra, el conocimiento gratuito está referido principalmente a Dios, en cuanto que excede al conocimiento natural de la criatura. Pero como lo demuestra el Filósofo[284] en la *Metaphysica*, al conocer las sustancias simples que existen sobre nosotros, no puede existir lo falso, sino que en dicho caso el único defecto sería no pensar en ellas. Luego acerca del conocimiento gratuito no puede haber una opinión falsa en los demonios, sino que éstos sólo pueden equivocarse en cuanto al conocimiento natural.

4. Todo lo que adviene en alguna cosa, adviene según el modo de la naturaleza de ésta, como se dice en el libro *De causis*[285]. Luego si los demonios no pueden equivocarse según el conocimiento natural, parece que tampoco según el conocimiento de las cosas gratuitas que sobreviene a ellos.

5. Mas podría decirse que los demonios pueden equivocarse en relación con el conocimiento natural. Pero en contra, el conocimiento angélico excede todo conocimiento humano. Es así que existe una facultad cognoscitiva en el hombre, que no se equivoca aun tratándose del pecador, a saber, la sindéresis. Luego parece que con mayor razón, en el ángel que peca su conocimiento carece de error.

6. El demonio pecó por su libre albedrío, que es una facultad de la voluntad y de la razón[286]. Es así que la razón y la voluntad están referidas a diversos objetos: pues la voluntad mira al bien, y la razón a la verdad. Luego nada impide que la voluntad del diablo se equivoque en relación con el bien, pero sin que su intelecto se equivoque en relación con la verdad.

7. Nada se corrompe o disminuye a no ser por obra de su opuesto; es así que el pecado no se opone a la naturaleza. Luego parece que el pecado, ni corrompe,

---

[281] Aristóteles, *De anima*, III, 10, 433a 26.

[282] San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 32 (PL 40, 22; CCL 44A, 46).

[283] Se refiere al conocimiento de la gracia.

[284] Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 10, 1051b 17 ss.

[285] *Liber de causis*, com. 10 [9], y com. 12 [11].

[286] Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 3, n. 1. Véase O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*; tome 1: *Problèmes de Psychologie*, Duclot S. A., Gembloux (Belgique), ²1960, p. 64, nota 3.

ni disminuye el bien de la naturaleza. Es así que en el conocimiento natural no cabe error. Luego parece que tampoco después del pecado puede haber error en éste.

8. Dice Gregorio[287] en sus *Dialogorum*, que el alma elevada sobre el cuerpo, conoce la verdad sin error. Es así que el ángel malo se eleva sobre el cuerpo, incluso más que el alma. Luego parece que puede caber mucho menos error en los ángeles malos.

SOLUCIÓN

Una opinión falsa es cierta operación deficiente del intelecto, así como el dar a luz a un monstruo es cierta operación deficiente de la naturaleza, por lo que incluso el Filósofo[288] en la *Ethica* que la falsedad es el mal del intelecto; y una operación deficiente siempre procede del defecto de algún principio, así como el dar a luz a un monstruo procede de un defecto del semen, como se dice en el libro II de la *Physica*[289]; por lo que es necesario que toda apreciación falsa proceda del defecto de algún principio de conocimiento, así como las opiniones falsas están presentes en nosotros generalmente debido a un razonamiento incorrecto. Mas no puede haber defecto en cuanto a aquello respecto de lo cual siempre se está en acto según su naturaleza; aunque puede haberlo en aquello respecto de lo cual se está en potencia: pues lo que existe en potencia puede estar sujeto tanto a una perfección como a una privación. En cambio, lo que está en acto se opone a la privación, a la cual pertenece todo defecto.

Y tal como se ha dicho más arriba[290] de conformidad con la condición de su naturaleza en acto, el ángel posee una perfecta noticia de todas aquellas cosas a las cuales se extiende naturalmente su capacidad cognoscitiva: en efecto, no discurre de los principios a las conclusiones, sino que inmediatamente advierte las conclusiones en los mismos principios conocidos; de lo contrario, si teniendo noticia en acto de los principios, conociera las conclusiones en potencia, sería necesario que tanto él como nosotros adquiriésemos noticia de las conclusiones por los principios, mediante el discurso de la razón, como es patente por lo que afirma Dionisio[291] en *De divinis nominibus*. Por consiguiente, así como en nosotros no puede existir una opinión falsa en relación con los primeros principios naturalmente conocidos por nosotros, tampoco puede existir en el ángel una opinión falsa en relación con todas aquellas cosas que están por deba-

---

[287] San Gregorio, *Dialogorum libri*, IV, c. 26 (PL 77, 357C).

[288] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 2, 1139a 27.

[289] Aristóteles, *Physica*, II, 8, 199b 3-7.

[290] *De malo*, q. 16, a. 3 y a. 5.

[291] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 7, n. 2 (PG 3, 868B; Dion. 388).

jo de su conocimiento natural; y puesto que al pecar, el diablo no pierde su naturaleza, sino que las cosas que le han sido dadas naturalmente permanecen intactas y en su máximo esplendor en ellos, como dice Dionisio[292] en *De divinis nominibus*, es lógico que tampoco el diablo pueda tener una falsa opinión en relación con aquellas cosas que pertenecen a su conocimiento natural.

Ahora bien, aunque su mente esté en acto, respecto de aquellas cosas que puede conocer naturalmente, con todo, está en potencia respecto de aquellas cosas que exceden su conocimiento natural, y para conocerlas tiene necesidad de ser iluminada por una luz superior. Pues así como cuanto más elevada es la facultad de hacer, mayor es el número de cosas que puede hacer[293], así también la facultad cognoscitiva que es más elevada, puede conocer más cosas; de donde es necesario que respecto de aquellas cosas en las que un intelecto superior excede a uno inferior, el intelecto inferior se encuentre como en potencia, teniendo necesidad de ser perfeccionado por el superior. Así, pues, respecto de aquellas cosas que son propias del conocimiento divino, todo intelecto angélico está en potencia, teniendo necesidad de ser iluminado para conocerlas, por una luz sobrenatural que es la luz de la gracia divina.

Y así, respecto de este conocimiento gratuito, puede existir defecto en cualquiera, pero de un modo en unos, y de otro modo en otros. En efecto, en el ángel bueno puede haber, un defecto respecto de este tipo de cognoscibles, pero por simple negación; de conformidad con lo que afirma Dionisio[294], según el cual se libera de su *ignorancia*; mas no puede haber en ellos defecto por falsa opinión, puesto que, toda vez que su voluntad guarda un orden, no aplican su intelecto a tratar de juzgar sobre aquellas cosas que exceden su conocimiento. En cambio, tratándose de los ángeles malos, debido a su desordenada y soberbia voluntad, respecto de dichos cognoscibles, puede haber, además, defecto por falsa opinión, en cuanto que aplican atrevidamente su intelecto a tratar de juzgar sobre aquellas cosas que los exceden. Y sin duda, esta falsedad respecto de dichos cognoscibles, puede existir en estos últimos, tanto de un modo teórico, es decir, en cuanto que prorrumpen absolutamente en un juicio falso, como de un modo práctico o afectivo, en cuanto que estiman falsamente que hay que apetecer o hacer algo en orden a dichos cognoscibles.

RESPUESTAS

1. La eternidad del castigo divino pertenece al orden de la gracia: porque la razón de los juicios divinos excede todo conocimiento natural de la criatura,

---

292 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 23 (PG 3, 725C; Dion. 281).

293 Cfr. *Liber de causis*, com. 10 [9] y 17 [16].

294 Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 6, parte 3, n. 6 (PG 3, 537B; Dion. 1404).

según aquello de *Salmos* (35, 7): "Tus juicios son un inmenso abismo". Sin embargo, el diablo no ignora la eternidad de su castigo; pues ello disminuiría su desdicha. En efecto, así como la certeza de una gloria perpetua aumenta la dicha de los justos, así también la certeza de la eternidad de su desdicha, aumenta la desdicha de los condenados. Por lo que debe decirse, que se afirma que el diablo juzga que el abismo envejece, como lo hace Gregorio[295] en el lugar citado, porque estando en este mundo, el diablo induce a los hombres a creer que las penas del infierno terminarán, para que teman menos al pecado.

2. La duda del diablo fue sobre el misterio de la Encarnación[296], el cual excede el conocimiento natural, aun el de los ángeles.

3. Se afirma que los demonios no ven sus bienes naturales, no porque no los vean absolutamente –de lo contrario, no podrían conocer nada, pues como se dice en el libro *De causis*[297], la inteligencia conoce todas las demás cosas conociendo su esencia–, sino que no los ve en orden a los bienes gratuitos, y aparta su atención de los que debe considerar, adhiriéndose finalmente sólo a los naturales.

4. Tener noticia en acto, se dice de dos modos. *De un modo*, en cuanto a una consideración actual; y así, no se comprende que el ángel tenga noticia actual de todas las cosas a las cuales se extiende su conocimiento natural. *De otro modo*, en cuanto a una noticia habitual, porque como se dice en el libro II *De anima*[298], y en el libro VIII de la *Physica*[299], *de un modo*, se dice que el cognoscible está en potencia antes de aprender, es decir, cuando aún no tiene el hábito de conocer; y *de otro modo*, se dice que el cognoscente está en potencia antes de considerar; y de este modo, el ángel tiene una noticia actual respecto de todas las cosas que puede conocer naturalmente. Y esto basta para rechazar la falsedad contraria: pues no siempre consideramos en acto los principios, sino que el mismo hábito de los principios basta para rechazar todo error contrario acerca de los mismos.

5. Del hecho de que algo haya sido creado de la nada, se sigue que es variable en cuanto a algo, pero no es necesario que sea variable en cuanto a todo: así, por ejemplo, los cuerpos celestes son mutables en cuanto al lugar, pero no en cuanto a su sustancia[300]; y de modo semejante, del hecho de que el intelecto del

---

[295] San Gregorio, *Moralium libri*, XXXIV, c. 19, n. 34 (PL 76, 737D).

[296] Cfr. *Glosa ordinaria* a *Mateo*, 4, 3, tomada de San Ambrosio, *Super Lucas*, 4, n. 18 (PL 15, 1617D [1701]; CCL 14, 112; CSEL 32-4, 148).

[297] *Liber de causis*, com. 13 [12].

[298] Aristóteles, *De anima*, II, 1, 412a 10 y 22.

[299] Aristóteles, *Physica*, VIII, 4, 255a 33-34.

[300] Aristóteles, *Metaphysica*, VIII, 1, 1042b 3-8; XII, 2, 1069b 24-26, según Tomás de Aquino, *In De caelo*, I, lect. 6.

ángel haya sido creado de la nada, se sigue que puede fallar en relación con las cosas sobrenaturales, mas no en relación con el conocimiento natural, porque también la voluntad del ángel puede pecar en relación con aquellas cosas, como se ha dicho más atrás[301].

6. La felicidad activa a la cual pertenece la visión de Dios, radica en el intelecto más que en la voluntad, a la cual pertenece la delectación: porque la delectación sigue a la operación como causa de aquélla, y acompaña a la operación como una cierta perfección que sobreviene a ésta. Por lo que dice el Filósofo[302] en la *Ethica*, que la delectación perfecciona a la operación, como la madurez a los que se hallan en la flor de la juventud. Es así que apetecer el fin y tender hacia el mismo corresponde principalmente a la voluntad: y esto es impedido por el pecado; de ahí que el pecado atiende más a la voluntad que al intelecto.

7. Los demonios se alejaron de la participación de la verdad divina y de la luz divina, según que se participa de ellas por la gracia; mas no según que se participa de ellas por la naturaleza.

8. El diablo no piensa que actúo mal, puesto que no entiende su culpa como un mal y aún permanece en el mal con una mente obstinada. Y ello pertenece a la falsedad del conocimiento práctico o a un conocimiento referido al deseo.

9. El efecto de la pasión de Cristo pertenece a un conocimiento sobrenatural, acerca del cual pudo el diablo equivocarse.

10. Cuando dice Agustín que los que están en el infierno no pueden recordar la verdad, no debe entenderse como si no conociesen ninguna verdad, de lo contrario no conocerían que han obrado mal, y así desaparecería el gusano de la conciencia[303]. Más bien debemos entender por las palabras de Agustín que los demonios no están en condiciones de adquirir el conocimiento de la verdad que podría perfeccionar su intelecto.

11. Según dice Dionisio[304] en *De divinis nominibus*, el bien nace de la rectitud total, mas el mal nace de un defecto único, y por ello se requieren más cosas para que haya bien que para que haya mal; por lo cual, del que para la rectitud del apetito se requiera el conocimiento de la verdad por parte del intelecto, no se sigue que no pueda existir perversidad en el apetito, sólo por no haber falsedad en el intelecto. Incluso puede ocurrir que el apetito sea recto, aunque esté precedido por un conocimiento falso, como cuando alguien dispensa honor paterno a

---

[301] *De malo*, q. 16, a. 3.

[302] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, X, 4, 1174b 31-33.

[303] Sobre este "gusano de la conciencia", término acuñado por Pedro Lombardo para referirse al remordimiento (*Sententiae*, II, d. 33, c. 2, n. 5), véase Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 50, q. 2, a. 3, qla2.

[304] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 30 (PG 3, 729C; Dion. 298).

una persona a la que él considera equivocadamente que es su padre; y de modo semejante, el apetito perverso siempre va acompañado de algún conocimiento práctico falso.

12. La culpa daña al hombre en lo natural en cuanto a su capacidad de conocer lo gratuito, mas no de modo tal que suprima algo de la esencia de su naturaleza; y de este modo, no se sigue que su intelecto se equivoque a no ser en relación con lo gratuito.

13. Dicho argumento es procedente tratándose del conocimiento práctico o afectivo, conforme al cual alguien que mira hacia el bien elige el mal.

14. Por haberse amado a sí mismo más que a Dios, el diablo pecó en relación con el orden que debe mantener lo natural hacia lo gratuito, puesto que no refirió el amor de su naturaleza hacia Dios; y por esto también se dice que es menos, en cuanto que se ha privado del ser gratuito.

15. Se dice que el diablo "delira" metafóricamente; y no es aconsejable emplear tales expresiones al argumentar[305]. Pero incluso que al demonio le parezca que todo lo perverso es correcto también pertenece al conocimiento práctico.

16. Se dice que existe un conocimiento universal en los ángeles, no porque conozcan la pura naturaleza universal de las cosas, por cuyo medio nuestro conocimiento universal es causa de error, sino que se dice que su conocimiento es universal en cuanto que su conocimiento se extiende de modo universal a muchos cognoscibles, acerca de los cuales poseen un conocimiento próximo y completo.

17. El ángel es simple por su esencia, pero múltiple en cuanto a su capacidad, esto es, en cuanto que su capacidad se extiende a muchas cosas, no ciertamente debido a potencias de diversa naturaleza tal como en nosotros existe apetito sensitivo e intelectual; pues ello repugnaría a la simplicidad de su esencia. Luego es según el apetito intelectual, en la medida en que éste puede extenderse a muchas cosas, que el ángel puede apartarse de algo según una cosa, y no apartarse de ello según otra; y así, su apetito no se ha apartado de Dios según lo natural, sino sólo según lo gratuito.

18. El diablo hace mal todas las cosas, en cuanto a aquellas que hace por su libre albedrío; pero en él las acciones naturales son buenas propiamente hablando, porque dichas acciones de su naturaleza pertenecen a Dios creador de la naturaleza.

---

[305] Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, III, d. 11, c. 2, según Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 11, ad8.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

1. Los ángeles poseen un intelecto simple por el que en los principios ven inmediatamente la verdad de las conclusiones, y no conocen la verdad discurriendo desde los principios hasta las conclusiones. Asimismo, los ángeles no conocen la verdad añadiendo un predicado al sujeto al modo en que nuestro intelecto al juzgar compone y divide[306], sino que en la simple aprehensión de un sujeto considera inmediatamente aquellas cosas que le pertenecen al sujeto y las que son incompatibles con él. Y la razón de ser en ambos casos es la misma, porque la disposición de un sujeto es el principio para conocer si un predicado le pertenece o no. Por eso, el ángel por la simple aprehensión del sujeto conoce si éste es o no es de tal manera, así como nosotros lo sabemos componiendo y dividiendo sujetos y predicados. En efecto, nada impide conocer lo compuesto mediante lo no compuesto, así como lo material se conoce por lo inmaterial. Y por esto, en nuestro intelecto puede haber la falsedad cuando compone juicios, cuando juzga que algo es o no es. De ahí que en el intelecto del demonio puede haber falsedad, principalmente tratándose de aquellas cosas que exceden su conocimiento natural.

2. El intelecto siempre tiene razón al pensar, porque como dice Agustín[307] en *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, todo el que conoce algo, conoce su ser tal como es en la realidad; sin embargo, la potencia intelectiva puede equivocarse al no conocer lo verdadero, como sucede con aquel que opina sin razón.

3. Acerca de la esencia de Dios, no puede equivocarse el demonio, a no ser por no pensar en ella, como lo afirma el argumento citado; pero tratándose de aquellas cosas que realiza sobrenaturalmente en las criaturas, el intelecto del demonio puede equivocarse opinando falsamente.

4. El modo de conocer del mismo demonio, es conforme a su sustancia: sin embargo, no es necesario que goce de la misma capacidad para juzgar sobre aquellas cosas que exceden su naturaleza, que para juzgar sobre aquellas que son connaturales a él. Y por eso, aunque nunca posea un juicio falso sobre aquellas cosas que pertenecen a su conocimiento natural, no obstante, puede poseer un juicio falso sobre aquellas que exceden su conocimiento natural.

5. La sindéresis es cognoscitiva de los primeros principios universales que gobiernan a la acción humana, que el hombre conoce naturalmente[308] al igual

---

306 Cfr. Aristóteles, *De anima*, III, 6, 430a 26-28.

307 San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 32 (PL 40, 22; CCL 44A, 46).

308 Cfr. Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 3, ob3; San Alberto Magno, *Summa de homine*, q. 71, a. 1, ob2. Aunque no encontramos en San Agustín palabras idénticas, pueden consultarse de él: *De libero arbitrio*, II, c. 10, n. 29 (PL 32, 1256; Col 29, 257; CSEL 74, 65); *De Trinitate*, XIV, c. 15 (PL 42, 1052; CCL 50A, 450-451).

que los primeros principios universales que gobiernan a los asuntos teóricos; por lo que de esto no se sigue sino únicamente que los demonios no se equivocan en su conocimiento natural.

6. La voluntad no se mueve sino hacia un bien aprehensible: por lo que no puede equivocarse al apetecer el bien, a no ser que también subyazca algún error en relación con su aprehensión, no en cuanto a los principios universales a los cuales pertenece la sindéresis, sino en cuanto a las cosas particulares susceptibles de elegirse.

7. Debido a que la culpa no se opone directamente a la naturaleza, los demonios no incurrieron por su pecado en falsedad, por lo que toca al conocimiento natural.

8. Gregorio se refiere a la elevación del alma que tiene lugar mediante la gracia: pues la luz de la gracia excluye toda falsedad.

ARTÍCULO 7

Si los demonios conocen el futuro[309]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Dice Agustín[310] en *De civitate Dei*, que "los efectos temporales del poder de Dios pueden ser más evidentes a la percepción angélica, aun a la de los ángeles malos, que a la debilidad de los hombres". Es así que los hombres, considerando los efectos de la virtud de Dios, conocen de antemano muchas cosas futuras: como el médico la salud y el navegante la tranquilidad del mar. Luego con mayor razón, los demonios pueden conocer de antemano cosas futuras.

2. Nadie puede predecir con verdad a no ser aquello que conoce de antemano. Pero, como dice Agustín[311] en su libro *De divinatione daemonum*, algu-

---

309 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 57, a. 3; *In II Sententiarum*, d. 7, q. 2, a. 2; *De veritate*, q. 8, a. 12; *Contra Gentes*, III, c. 154; *In Isaiam*, c. 3.

310 San Agustín, *De civitate Dei*, IX, c. 21 (PL 41, 274; CCL 47, 268; CSEL 40-1, 439).

311 San Agustín, *De divinatione daemonum*, c. 4 y c. 5 (PL 40, 585-586; CSEL 41, 605-608).

nos demonios predicen con verdad acerca de eventos futuros. Luego los demonios conocen de antemano cosas futuras.

3. Si los demonios son sustancias incorpóreas, es necesario que según su sustancia y su operación, se hallen por encima del tiempo, de conformidad con aquello que se dice en el libro *De causis*[312], de que la sustancia y la operación de la inteligencia está por encima del tiempo. Pero el presente, el pasado y el futuro son tiempos diferentes. Luego en relación con el conocimiento del demonio, no hay diferencia entre el presente, el pasado o el futuro. Es así que los demonios pueden conocer el presente y el pasado. Luego también pueden conocer el futuro.

4. Mas podría decirse que para que algo pueda ser conocido, no sólo se requiere que el cognoscente esté en tiempo presente y en acto, sino también lo conocido. Pero en contra, Dios conoce con más certeza que el demonio. Luego si para que el demonio conozca con certeza, se requiere que lo conocido esté presente en acto, con mayor razón se requerirá esto para que Dios conozca; y así Dios no conocería el futuro: lo cual es inconveniente.

5. Todo conocimiento es según el modo del cognoscente[313]. Pero en el demonio, siendo una sustancia incorpórea, no existe conocimiento sensitivo, sino intelectual. Por consiguiente, si el intelecto al conocer se sustrae al aquí y ahora, parece que en relación con el conocimiento del demonio, no hay diferencia entre el presente, el pasado o el futuro.

6. Es manifiesto que los demonios conocen las cosas singulares en tanto que son; mas no las conocen mediante las especies adquiridas de ellas, pues ello no podría suceder sino mediante el sentido; luego las conocen mediante especies innatas. Es así que hubo especies innatas en la mente del demonio desde que éste fue creado. Luego el demonio conoció desde el inicio de su creación, todas las cosas singulares que habrían de suceder.

7. Mas podría decirse que para las cosas que exceden el conocimiento natural del ángel, no bastan especies innatas, sino que se requieren especies infusas. Pero en contra, a aquel conocimiento al que se subordina lo que es mayor, se subordina lo que es menor. Pero al conocimiento natural del demonio se subordinan las sustancias inmateriales, que son mucho más elevadas que las sustancias sensibles. Luego las cosas singulares sensibles no exceden el conocimiento natural del mismo.

---

312 *Liber de causis*, com. 7 [6].

313 La misma opinión con ligeras variantes se halla en: *Liber de causis*, com. 10 (9) y 12 (11); Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 24, a. 8, ob6; *In II Sententiarum*, d. 17, q. 2, a. 1, ob3; *De veritate*, q. 2, a. 5, ob17; Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 1 (PG 3, 693B; Dion. 146); *De caelesti hierarchia*, c. 12, n. 2 (PG 3, 293A; Dion. 937); Boecio, *De consolatione philosophiae*, V, p. 4 (PL 63, 848C; CCL 94, 96-97; CSEL 67, 117).

8. Así como se encuentran razones ideales[314] en la mente divina al causar y al conocer, así también se encuentran representaciones de las cosas en la mente angélica al conocer. Es así que las razones ideales que se encuentran en la mente divina, se encuentran del mismo modo con respecto a las cosas presentes, pasadas y futuras susceptibles de ser causadas y conocidas. Luego parece que las especies de las cosas que se encuentran en la mente angélica, se encuentran del mismo modo con respecto a las cosas presentes, pasadas y futuras.

9. Así como Dios infundió las formas en la materia a través de su palabra, así también en la inteligencia angélica, como es claro por lo que dice Agustín[315] en *De Genesi ad litteram*. Es así que las formas de las cosas en la materia corporal, se encuentran del mismo modo respecto del presente, el pasado y el futuro. Luego parece que por la misma razón, también las especies de las cosas que hay en la mente angélica; y así parece que los demonios pueden conocer el futuro mediante dichas especies.

10. Dice Isidoro[316] en el libro *De summo bono* que la ciencia de los demonios es notable: en parte, por su larga experiencia, en parte por la sutileza de su naturaleza, y en parte por lo que les revelan los espíritus buenos. Es así que todas estas cosas pueden referirse al conocimiento del futuro, lo mismo que del presente. Luego los demonios pueden conocer el futuro.

11. Mas podría decirse que los demonios pueden conocer las cosas futuras que suceden por necesidad, y que tienen causas determinadas, mas no otras. Pero en contra, el conocimiento experimental avanza de lo semejante a lo semejante. Es así que de todas las cosas que suceden, por muy contingentes que sean, existieron otras semejantes durante los siglos pasados, en los cuales hubo demonios: pues se dice en *Eclesiastés* (1, 10): "Nada hay nuevo bajo el sol, pues lo que hay ya lo hubo en los siglos anteriores a nosotros". Luego los demonios poseen el conocimiento de todos los futuros contingentes.

12. La experiencia nace de la sensación, pues dice el Filósofo[317] en la *Metaphysica*: "El recuerdo nace de la sensación, y la experiencia nace de muchos recuerdos". Es así que en los demonios no hay sensación. Luego nada surge en ellos de la experiencia, de modo que conozcan algunos hechos futuros más que otros.

---

[314] Cfr. San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46, n. 2 (PL 40, 30; CCL 44A, 71), según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 15, a. 3, sc.

[315] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, II, c. 6, n. 13 y n. 14 (PL 34, 268; CSEL 28-1, 41); c. 8, n. 16 (PL 34, 269; CSEL 28-1, 43).

[316] San Isidoro de Sevilla, *Sententiarum* (*De Summo Bono*), I, c. 10, n. 17 (PL 83, 556C).

[317] Aristóteles, *Metaphysica*, I, 1, 980a 28-981a 1.

13. Si los demonios no conocen las cosas que no tienen causa determinada cuando han de suceder, mas las conocen cuando están sucediendo, parece seguirse que su intelecto se reduce de la potencia al acto. Pero ello parece imposible: porque nada se reduce de la potencia al acto a no ser en virtud de algo más excelente, y no es posible suponer que existe algo creado más excelente que el intelecto angélico. Luego parece que los demonios conocen las cosas contingentes que no tienen causas determinadas, aun antes de que se produzcan

14. Todo lo que se produce en virtud de muchas causas ordenadas y no impedidas, parece que sucede por necesidad. Es así que todo efecto que sucede en este mundo, sucede por el concurso de muchas causas ordenadas entre sí, y no impedidas: porque si estuviesen impedidas de causar, no se seguiría su efecto. Luego todas las cosas que existen en este mundo, suceden por necesidad, y así parece que los demonios conocen todas las cosas que han de suceder.

15. La suerte y el azar se refieren a cosas que suceden infrecuentemente[318]. Pero si nada sucede infrecuentemente, nada será contingente en la mayoría de las veces, sino que todo sucederá por necesidad: pues las cosas que suceden la mayoría de las veces difieren de las cosas que suceden por necesidad sólo en que las primeras a veces no suceden. Luego si nada sucede por suerte o azar, se sigue que todo sucede por necesidad. Es así que lo primero parece ser verdadero, según la opinión de Agustín[319], quien afirma en *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, que nada sucede en este mundo casualmente, es decir, por suerte o azar. Luego todo sucede por necesidad; y así los demonios conocen todo lo que ha de suceder.

16. Todo movimiento de los cuerpos inferiores tiene por causa el movimiento de los cuerpos celestes: pues dice Agustín[320] en *De Trinitate*, que Dios rige los cuerpos inferiores mediante los superiores. Es así que el movimiento de los cuerpos superiores proviene uniformemente de la necesidad. Luego también todo aquello que sucede en los cuerpos inferiores proviene de la necesidad: y así se concluye lo mismo que antes.

17. Mas podría decirse que ello sólo tiene lugar en los movimientos corporales, mas no en aquello que es causado por el libre albedrío. Pero en contra, el principio de movimiento del hombre, y de cualquier animal, procede nuevamente de algo que sucede en las cosas corporales; así como habiendo completado su digestión, el hombre se dispone por sí mismo a dormir y a levantarse, como se dice en el libro VIII de la *Physica*[321]. Luego si aquellas cosas que suceden exte-

---

318 Aristóteles, *Physica*, II, 9, 197a 32-35, según Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 24, a. 1, sc7. Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, VI, 2, 1026b 27 ss.

319 San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 24 (PL 40, 17; CCL 44A, 29).

320 San Agustín, *De Trinitate*, III, c. 4, n. 9 (PL 42, 873; CCL 50, 135).

321 Aristóteles, *Physica*, VIII, 2, 253a 18-20.

riormente en las cosas corporales, están sometidas a la necesidad de los cuerpos celestes, parece que, por la misma razón, también aquellas que se producen por el libre albedrío.

18. Parece que el libre albedrío pertenece a la voluntad, que es un apetito racional cuyo acto es la elección. Es así que la voluntad es movida por el bien como por su objeto propio. Luego se mueve por necesidad hacia la elección del bien, y hacia la huida del mal. Así, pues, todas las cosas suceden por necesidad, aun las que proceden del libre albedrío; y así, como consecuencia, parece que los demonios pueden conocer de antemano todas las cosas que han de suceder.

EN CONTRA

1. Dice Damasceno[322] en *De fide orthodoxa*, que ni los hombres, ni los demonios, conocen de antemano el futuro, sino sólo Dios.

2. Cada uno puede conocer mejor aquello que pertenece a sí mismo, que aquello que pertenece a otros; por lo que se dice en *1 Corintios* (2, 11)[323]: "Nadie conoce lo que pertenece a una persona salvo el espíritu de la persona que habita dentro de la persona". Es así que los demonios no conocieron de antemano su futura caída, como es patente por lo que dice Agustín[324] en *De Genesi ad litteram*. Luego con menor razón pudieron los demonios conocer de antemano otras cosas futuras.

3. El conocimiento no tiene por objeto sino lo verdadero[325]. Es así que los futuros contingentes no son verdaderos de una manera cierta, como lo demuestra el Filósofo[326] en *Perihermeneias*. Luego los demonios no conocen los futuros de una manera cierta.

SOLUCIÓN

Las cosas futuras pueden conocerse de dos modos: de un modo, en sí mismas, y de otro modo, en sus causas.

Sin duda, nadie puede conocerlas *en sí mismas* sino sólo Dios. La razón de ello es que las cosas futuras, en cuanto futuras, aún no poseen ser en sí mismas;

[322] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 4 (PG 94, 877A; Bt. 76).

[323] Según San Ambrosio, *De Spiritu Sancto*, II, c. 11, n. 124 (PL 16, 769 [801A]; CSEL 79, 134).

[324] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XI, c. 17 (PL 34, 438; CSEL 28-1, 349), según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 18, a. 3.

[325] Cfr. Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I, 4, 71b 25, como se dice v.g. en Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 2, a. 12, ob1.

[326] Aristóteles, *De interpretatione*, I, 9, 18a 28ss.

mas ser y verdad son convertibles[327]; por lo que siendo todo conocimiento acerca de lo verdadero, es imposible que aquel que conoce el futuro en su razón de futuro, lo conozca en sí mismo. Ahora bien, dado que presente, pasado y futuro pertenecen a tiempos diferentes –al designar a un orden temporal– todo lo que de cualquier modo existe en el tiempo, es comparable al futuro bajo la razón de futuro; y por ello es imposible que aquel conocimiento que está sometido al orden temporal, conozca el futuro en sí mismo. Mas de este tipo es todo conocimiento de la criatura, como se dice después[328]. Por lo que no es posible que alguna criatura conozca las cosas futuras en sí mismas; sino que esto es propio sólo de Dios, cuyo conocimiento se ha elevado por completo por encima del orden temporal entero, de tal modo que ninguna parte del tiempo es comparable al conocimiento divino bajo la razón de pasado o futuro, sino que todo el transcurso del tiempo, y aquellas cosas que se desenvuelven a lo largo de todo el tiempo, pueden ser contempladas por Él de modo presente, conforme éstas son, y conocerlas todas al mismo tiempo, sea cual fuere el tiempo en que ellas estén.

Y algo semejante puede suceder tratándose del lugar: pues el antes y el después en el movimiento y el tiempo, son resultado del antes y el después con relación a la cantidad, como se dice en el libro IV de la *Physica*[329]. De este modo, Dios contempla en presente todas las cosas que se comparan entre sí según el orden del presente, del pasado y del futuro –lo cual no puede hacer alguno de aquellos cuyo conocimiento cae bajo el orden temporal– como aquel que desde una torre elevada[330] observa a todos los que pasan por el camino, pero no en cuanto anteriores o posteriores a él, aun cuando ve que unos caminan antes que otros; en cambio, todo el que se halla en el camino en el orden de los transeúntes, no puede ver sino a los que van antes de él o al lado de él.

Por otro lado, algunas cosas futuras residen *en sus causas*, y ello sucede de tres modos: de un modo, sólo según la potencia, es decir que igualmente pueden ser o no ser: y se llaman contingentes ya sea que ocurran o que no ocurran[331]. Pero otras cosas son futuras en sus causas, no sólo según la potencia, sino también según la naturaleza de una causa eficiente, la cual no puede ser obstaculizada al momento de producir su efecto: y éstas cosas se dice que suceden por

---

327 Esta misma proposición la suscribe San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 37, a. 2, q. 3, sc3. Cfr. *Summa Alberti*, I, tr. 6, q. 25, m. 3, a. 3, parte 2. Dicha proposición se apoya en las palabras de Aristóteles, *Metaphysica*, II, 2, 993b 30.

328 En esta misma solución.

329 Aristóteles, *Physica*, IV, 11, 219a 16-18.

330 Ejemplo de Boecio, *De consolatione philosophiae*, IV, pr. 6 (PL 63, 818A; CCL 94, 81; CSEL 67, 99).

331 Cfr. Aristóteles, *De interpretatione*, I, 13, 18b 8ss.

necesidad[332]. Finalmente, existen otras que son futuras en sus causas, según la potencia y según una causa eficiente, que sin embargo puede ser obstaculizada al producir su efecto. De éstas últimas se dice que suceden en la mayor parte de los casos[333].

Pero debido a que toda cosa se conoce en la medida en que está en acto, y no en la medida en que está en potencia, como se dice en el libro IX de la *Metaphysica*[334], se sigue que las cosas que pueden existir o no existir, no pueden ser conocidas con anticipación de manera precisa en sus causas, sino bajo la forma de una alternativa, es decir, en el sentido de que serán o no serán: ésta es su verdad. En cambio, los seres humanos pueden con certeza conocer en sus causas las cosas que pertenecen a esas causas como procediendo necesariamente de ellas. Y los demonios o ángeles que conocen el poder de las causas naturales mejor que los seres humanos, pueden conocer con mayor certeza tales cosas. Finalmente, las cosas que suceden en la mayoría de las veces pueden ser conocidas, no con una certeza completa, sino con alguna probabilidad: pero con una mayor certeza por los ángeles buenos o malos, que por los hombres.

Con todo, debe decirse que conocer lo futuro en su causa, no es otra cosa que conocer la inclinación presente de una causa en relación con su efecto; por lo que ello no es conocer propiamente el futuro, sino el presente. Y por lo cual el conocimiento de las cosas futuras le pertenece propiamente a Dios, según aquello de *Isaías* (41, 23): "Anunciadnos lo que ha de suceder, y diremos de vosotros que sois dioses".

RESPUESTAS

1. Dicho argumento es procedente tratándose de las cosas futuras que son cognoscibles en sus causas.

2. Algunas veces, los demonios predicen algunas cosas futuras con verdad, y otras veces con falsedad: predicen con verdad cuando conocen dichas cosas antes, o bien porque Dios se las revela a través de los espíritus buenos; o porque las conocen en sus causas extrínsecas, o en su propio propósito, como cuando predicen las cosas mismas que han de suceder. Mas algunas veces predicen con falsedad cuando quieren engañar a los hombres, porque como se dice en *Juan* (8, 44), "el diablo es un mentiroso, y es padre de la mentira"; y otras veces debido a que ellos mismos se engañan, como cuando por la voluntad divina, no consiguen hacer lo que se proponían, o cuando por alguna virtud divina sucede

---

332 Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, VI, 2, 1026b 30.

333 Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, VI, 2, 1026b 30.

334 Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 9, 1051a 29.

algo más allá del curso habitual de las causas naturales, como dice Agustín[335] en su libro *De divinatione daemonum*.

3. Es verdad que la sustancia y la operación del demonio, se hallan por encima del tiempo, que es medida del movimiento del cielo[336]; sin embargo, su operación está unida al tiempo en cuanto que no conoce simultáneamente en acto todas las cosas. En cuanto a esto, sin duda, el tiempo es la mudanza de afecciones y conceptos inteligibles: por lo que dice Agustín[337] en *De Genesi ad litteram*, que Dios causa los movimientos de las criaturas espirituales a través del tiempo.

4. Otra cosa sucede tratándose de Dios, quien conoce en presente la totalidad del tiempo, debido a que su intelecto está absolutamente libre del tiempo, y de este modo mira al futuro como existente; cosa que no puede decirse tratándose del ángel o del demonio.

5. Todo intelecto se sustrae al "aquí y ahora", pero de un modo tratándose del intelecto humano, y de otro modo tratándose del intelecto angélico. En efecto, el intelecto humano se sustrae al aquí y ahora, ya en cuanto a las cosas conocidas mismas, puesto que no conoce las cosas singulares que están sujetas al aquí y ahora, ya en cuanto a las especies inteligibles mismas, que han sido despojadas de sus condiciones individuales. Por su parte, el intelecto del ángel bueno o malo se sustrae al aquí y ahora, en cuanto a las especies inteligibles mismas que son inmateriales y universales, pero no en cuanto a las cosas conocidas mismas: pues debido a la eficacia de sus especies inteligibles, no sólo conoce las cosas universales, sino también las singulares; y así, para el demonio es distinto conocer el presente que el futuro.

6. Los ángeles no conocen las cosas singulares cuando son en acto, mediante nuevas especies adquiridas, sino mediante las especies que tenían antes; por medio de las cuales, sin embargo, no conocían aquellas cosas en la medida en que habían de suceder. La razón de ello es que todo conocimiento se produce mediante la asimilación del cognoscente a lo conocido[338]. Ahora bien, las especies inteligibles que hay en el intelecto angélico, son representaciones que se asimilan directamente a la naturaleza de aquellas cosas de las cuales son especies; por medio de las cuales pueden conocer las cosas singulares, pero sólo en

---

335 San Agustín, *De divinatione daemonum*, c. 6, n. 10 (PL 40, 587; CSEL 41, 610).

336 Cfr. Aristóteles, *Physica*, IV, 23, 223b 18-21.

337 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VIII, c. 20 (PL 34, 388; CSEL 28-1, 259).

338 Esta opinión se atribuye comúnmente a Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 34, q. 3, a. 1, ob4. Quizá se basó para sustentarla en: Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 1, 1139a 10, o en Isaac el Hebreo, *Liber de definitionibus* (Muckle, 303 y 330). Cfr. sin embargo Tomás de Aquino, *In de Trinitate*, q. 5, a. 3. y también Algazel, *Metaphysica*, p. I, tr. 3, sent. 2 (Muckle 64); Aristóteles, *Metaphysica*, XII, 7, 1072b 20.

cuanto participan de la naturaleza de las cosas de las cuales son especies, hecho que no sucede antes de que sean en acto: y por ello, una vez que son en acto, son conocidas por el ángel, así como, viceversa, sucede entre nosotros que el ojo, una vez que recibe la especie de la piedra, conoce la piedra preexistente; pues las formas del intelecto angélico preexisten a las cosas temporales, tal como las formas de las cosas preexisten a nuestros sentidos.

7. El conocer las cosas singulares temporales como presentes, no excede la capacidad del intelecto angélico, sino sólo el conocerlas como futuras.

8. Como afirma Dionisio[339] en *De divinis nominibus*, que no puede hallarse una semejanza estricta, es decir, una semejanza perfecta entre la criatura y Dios; y por ello, aunque las especies que se encuentran en el intelecto angélico sean semejantes a las razones ideales del intelecto divino, sea cual fuese el modo en que ello se produzca, con todo, no cabe igualarlas a éstas, de modo que aquéllas se extiendan a todo aquello a lo que se extienden las razones ideales del intelecto divino. Por lo que, aunque las razones ideales del intelecto divino –las cuales se hallan completamente por encima del tiempo– se encuentren indiferentemente con respecto al pasado, presente y futuro, de ello no se sigue que las especies del intelecto se encuentren del mismo modo.

9. Las formas que hay en las cosas, procedentes de la mente de Dios, ciertamente se encuentran del mismo modo en cuanto a su razón de especie, mas no en cuanto a la participación de los individuos: puesto que a veces la forma de la especie es participada por unos individuos, en cambio otras veces, es participada por otros. Y así, también las especies del intelecto angélico, en sí mismas, siempre se encuentran del mismo modo, pero de la mutación de los individuos naturales proviene el que algunas veces se asemejan a las especies existentes en el intelecto del ángel, mas otras veces no se asemejan.

10. El que los demonios conozcan algunas cosas por revelación de los espíritus superiores, excede la facultad natural de ellos; y el que conozcan por la sutileza de su naturaleza pertenece al conocimiento natural, con el cual pueden conocer de antemano los hechos en sus causas naturales. Pero en relación con los actos humanos dependientes del libre albedrío, que no pueden ser conocidos de antemano por sus causas naturales, los demonios conocen muchas cosas por la experiencia.

11. Las cosas que han de suceder, ciertamente, se asemejan a otras que ya sucedieron siglos atrás, pero no en todo, sino que quizás un hecho futuro se asemeje a diversos hechos pasados en algo. Pero aun el conocimiento que va de lo semejante a lo semejante en relación con las cosas contingentes, carece de certeza debido a la mutabilidad de la materia, y es un conocimiento conjetural.

---

[339] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 2, n. 8 (PG 3, 645C; Dion. 99).

12. La experiencia nace de la sensación, toda vez que los sentidos conocen lo presente; y según esto, en los demonios existe experiencia, no porque perciban algo por el sentido, sino porque conocen algo cuando se hace presente, lo cual no habían conocido del modo enunciado.

13. El hecho de que el demonio no conozca lo que ha de suceder, no proviene del que su intelecto esté en potencia, sino del que lo futuro singular aún no participa de la forma de la especie, cuya representación en acto preexiste en el intelecto del demonio.

14. Los que suponen que todas las cosas suceden por necesidad, siguieron cuatro caminos. Uno de ellos fue el camino de los estoicos[340], quienes imponían necesidad a las cosas futuras que habían de suceder, debido a una serie fija de causas entrelazadas a la que llamaban hado; y a esto se refiere la presente objeción. Pero Aristóteles[341] la resolvió en su *Metaphysica*, diciendo que si suponemos dos cosas, a saber, que todo lo que sucede tiene una causa, y que puesta la causa es necesario poner el efecto, se sigue que todas las cosas suceden por necesidad; pues habrá que reducir cualquier efecto futuro a alguna causa presente o pasada, la cual, a su vez necesita existir o haber existido en virtud de alguna otra cosa por la cual existe o fue. Supongamos, por ejemplo, que una persona será asesinada si sale de su casa por la noche, y la persona saldrá de su casa si quiere beber, y la persona quiere beber si tiene sed, y la persona tendrá sed si come alimentos salados, y la persona quizás ya ha comido o está comiendo alimentos salados. Entonces, se seguiría que la persona morirá necesariamente. Pero cada uno de los dos supuestos señalados arriba es falso. En efecto, es falso que puesta la causa, aunque de suyo sea suficiente, sea necesario poner el efecto, puesto que puede que algo se lo impida: por ejemplo, derramar agua sobre la madera que se quema puede impedir que el fuego siga quemando la madera. Asimismo, tampoco es verdad que todo lo que sucede tenga una causa. Pues algunas cosas suceden por accidente; y lo que sucede por accidente no tiene una causa, porque propiamente no es ente, como dice Platón[342]. De ahí que el que alguien cave un sepulcro, tiene una causa; y el que en algún lugar haya sido enterrado un tesoro[343], también tiene una causa; pero el concurso de ambas cosas, es decir, que alguien quiera cavar un sepulcro en el lugar donde hay un tesoro escondido, no tiene causa, porque ocurre por accidente.

---

340 Según Nemesio, *De natura hominis*, c. 37 (PG 40, 752B; Verbeke 138).

341 Aristóteles, *Metaphysica*, VI, 3, 1027a 29 ss.

342 Como apunta Aristóteles, *Metaphysica*, VI, 2, 1026b 14-15.

343 Ejemplo tomado de Avicena, *Sufficientia*, I, c. 13 (f. 20 va A).

15. Otros[344] quisieron asignar necesidad a las cosas futuras que habían de suceder, apoyándose en la providencia divina, en la cual hacían residir el hado; y a esta opinión parece inclinarse el argumento de la presente objeción. De esta forma, por ejemplo, dice Agustín que nada sucede en el mundo sin un propósito, pues cada cosa está sujeta a la divina providencia. Pero esto no suprime la contingencia de los eventos futuros, ni debido a la certeza con que Dios los *conoce*, ni porque Dios ha querido *voluntariamente* que se produzcan. En efecto, en cuanto a su *conocimiento*, ello es patente por aquello que se ha dicho anteriormente[345]: pues el conocimiento de Dios es a los futuros contingentes, lo que nuestros ojos a los hechos contingentes, como se ha dicho[346]. Por lo que, así como vemos con la mayor certeza que Sócrates está sentado cuando lo está, sin que por ello dicho hecho sea absolutamente necesario[347], así también, del que Dios vea en sí mismas todas las cosas que han de suceder, no suprime la contingencia de las cosas. Y, por parte de su *voluntad*, es necesario tener presente que la voluntad de Dios es la causa universal del ente y la causa universal de todas las cosas que se siguen del mismo; por lo que también es causa universal de la necesidad y de la contingencia. Mas su voluntad está por encima del orden de lo necesario y de lo contingente, así como está por encima de todo ser creado. Y por ello, la necesidad y la contingencia en las cosas se distinguen no por su relación con la voluntad de Dios, que es la causa común, sino en relación con las causas creadas, a las que la voluntad divina ha ordenado proporcionalmente a sus efectos, es decir, de modo que a los efectos necesarios correspondan causas inmutables, y a los efectos contingentes, causas mutables.

16. Otros[348] trataron de asignar a los eventos futuros una necesidad derivada de la influencia de los cuerpos celestes, en la cual hacían residir el hado. Y a esto se refiere el argumento de la presente objeción. A decir verdad, esta objeción es incorrecta: primero, porque no todas las causas de los eventos futuros están sujetos a la influencia de los cuerpos celestes. Por ejemplo, el intelecto, y también la voluntad, la cual depende del poder de la razón, no son facultades de un órgano corporal[349], y por ello, no están directamente sometidas a la acción de alguna facultad corporal. También es incorrecta en cuanto se refiere a los efec-

---

[344] Los filósofos estoicos, según San Agustín, *De civitate Dei*, V, c. 8 (PL 41, 148; CCL 47, 135-136; CSEL 40-1, 221).

[345] *De malo*, q. 16, a. 7, ad14.

[346] En la solución.

[347] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 49, a. 6; Aristóteles, *De interpretatione*, I, 15, 19a 23-27.

[348] Los astrólogos, según San Agustín, *De civitate Dei*, V, c. 1-7 (PL 41, 141-148; CCL 47, 28-135; CSEL 40-1, 209-221).

[349] Cfr. Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429b 5.

tos puramente corporales: pues la potencia del cuerpo celeste es una potencia natural; mas la naturaleza siempre tiende a lo uno[350]; en cambio aquello que es accidental, no es verdaderamente uno, como se dice en el libro V de la *Metaphysica*[351]. Por consiguiente, algo que ocurre por accidente, puede en ocasiones deberse a una causa intelectual, que puede tomar como uno lo que es por accidente; y no deberse a una causa natural. Ahora, es manifiesto que en los efectos puramente físicos, suceden muchas cosas por accidente: como, por ejemplo, el que un rayo caiga en un lugar boscoso, provocando el incendio de muchos árboles, hasta consumirse el bosque por completo. Por lo que no todos los efectos puramente físicos pueden ser reducidos al influjo de un cuerpo celeste como a su causa. Por ello, no todos los efectos físicos que son causados por los cuerpos celestes suceden por necesidad, puesto que pueden ser impedidos por un accidente. Por ejemplo, dice el Filósofo[352] en su libro *De somno et vigilia*, que tratándose de fenómenos atmosféricos, muchas cosas de las que hubo previamente señales en los cuerpos celestes, no sucedieron.

17. Las cosas externas pueden provocar emociones en el cuerpo o en las facultades sensitivas disponiendo a la razón y a la voluntad a que actúen; pero queda en poder de la razón y de la voluntad actuar o no actuar conforme al movimiento de tales emociones.

18. Dicha objeción atañe al cuarto de los caminos por los que algunos[353] quisieron atribuir necesidad a los actos humanos. Pero para rechazarla, debe considerarse que la voluntad es movida por el bien, tal como el intelecto es movido por la verdad. Ahora bien, el intelecto asiente con necesidad a los primeros principios, que son de suyo evidentes[354]; y a todas aquellas cosas que se concluyen necesariamente a partir de ellos, porque sin dichos principios no pueden ser verdaderas. Y de modo semejante, la voluntad apetece con necesidad el fin último, que es deseable de suyo (pues todos quieren necesariamente ser felices[355]). Y de modo semejante, tratándose de las cosas sin las cuales considera que no podrá alcanzar la felicidad. Sin embargo, aquellas cosas que considere como pertenecientes a la felicidad sólo bajo cierta razón de bien o las que considere como algo que la impiden, y sin las cuales podría de todos modos alcanzarse la

---

350 Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 2, 1046b 5-6.

351 Aristóteles, *Metaphysica*, V, 6, 1015b 16ss.

352 Aristóteles, *De somno et vigilia*, 2, 463b 23-26.

353 Tercer error de París, condenado en 1270 (Cfr. *Cartulario de la Universidad de París*, I, n. 432).

354 Cfr. Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I, 7, 72b 23-25, como afirma Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 10, a. 12, sc3.

355 San Agustín, *De Trinitate*, XIII, c. 3 (PL 42, 1018; CCL 50A, 389), según Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 5, a. 8, sc.

felicidad, la voluntad no las querrá con necesidad. Tampoco asiente el intelecto con necesidad a aquellas proposiciones opinables[356], en relación con las cuales considera que si dejan de afirmarse, no obstante, siguen siendo verdaderos los primeros principios.

ARTÍCULO 8

Si los demonios conocen los pensamientos que hay en nuestra inteligencia[357]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Dice Gregorio[358] en sus *Moralia*: "Mientras estamos en esta vida, no podemos ver los pensamientos de otro, puesto que no están encerrados en vasos de vidrio, sino en vasijas de arcilla". Es así que el grosor de las vasijas de arcilla no puede ser un obstáculo a una visión intelectual como la del demonio. Luego los demonios conocen los pensamientos que hay en nuestra inteligencia.

2. Así como se encuentra la visión corporal con respecto a una forma corporal, así también se encuentra la visión espiritual con respecto a una forma espiritual. Es así que la visión sensible corporal puede alcanzar a una forma corporal existente en la cosa sensible. Luego la visión espiritual del demonio puede alcanzar a una forma espiritual existente en nuestra alma. Pero según dicha forma espiritual se forman los pensamientos que hay en nuestra inteligencia. Luego el demonio puede conocer los pensamientos que hay en nuestra inteligencia.

3. Mas podría decirse que el demonio puede conocer aquellos pensamientos en los que nos servimos de la imaginación, mas no aquéllos que se basan en la pura especulación. Pero en contra, está lo que dice el Filósofo[359] en *De anima*, de que el alma no entiende sin imágenes: signo de esto es que al corromperse el órgano de la imaginación, se impide toda operación intelectual. Luego si los

---

356 Cfr. Aristóteles, *Topica*, I, 1, 100b 21-23.

357 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 8, a. 13; *Summa Theologiae*, I, q. 57, a. 4; *Super I Corinthios*, c. 2, lect. 2; *Responsiones de 43 articulis*, a. 39; *Responsiones de 36 articulis*, a. 36.

358 San Gregorio, *Moralium libri*, XVIII, c. 48, n. 78 (PL 76, 84B).

359 Aristóteles, *De anima*, III, 7, 431a 16-17.

demonios conocen aquellos pensamientos en los que nos servimos de la imaginación, es lógico que conozcan todos nuestros pensamientos.

4. Mas podría decirse que las palabras del Filósofo se refieren a aquello que conocemos naturalmente, y no a aquello que nos es revelado por voluntad de Dios. Pero en contra, está lo que dice Dionisio[360] en *De caelesti hierarchia*, de que "no nos es posible ver con toda claridad la luz de Dios, sino envuelto con diversos ropajes sagrados". Mas por los sagrados ropajes[361] no entiende sino las representaciones sensibles. Luego también tratándose de aquello que nos es revelado por voluntad de Dios, necesitamos representaciones fantásticas de las cosas sensibles; y así, el demonio puede ver todos nuestros pensamientos.

5. Nuestro intelecto conoce más aquello que es menos inteligible de suyo, porque lo conoce a través de los sentidos[362]; lo cual no tiene lugar tratándose de los demonios, y así, éstos conocen más aquello que es más cognoscible de suyo. Es así que las especies existentes en el intelecto son inteligibles en acto, y por consiguiente son más cognoscibles de suyo, que las formas existentes en las cosas materiales, que son inteligibles en potencia. Luego dado que el demonio conoce con su intelecto las formas existentes en las cosas materiales, con mayor razón puede conocer las especies inteligibles que hay en nuestro intelecto, de las cuales se forman nuestros pensamientos. Luego puede ver nuestros pensamientos.

6. "Aquello por lo que cada cosa es, es más que ella"[363]. Es así que nuestro mismo intelecto es inteligible por la especie inteligible existente en él, como es patente por lo que dice el Filósofo[364] en *De anima*. Luego dado que el demonio conoce la sustancia misma de nuestro intelecto, con mayor razón conocerá la especie inteligible del mismo.

7. El demonio conoce nuestra alma mejor de lo que nosotros la conocemos. Mas nuestros conocimientos están en nuestra alma. Luego también conoce mejor nuestros conocimientos mejor que nosotros.

8. El demonio conoce los efectos en sus causas, como ya se ha dicho[365]. Pero él mismo conoce nuestra alma, tanto sus potencias, como sus hábitos, que son causa de nuestros pensamientos. Luego conoce nuestros pensamientos.

---

[360] Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 1, n. 2 (PG 3, 121B), según traducción de Juan Escoto Eriúgena (Dion. 733).

[361] Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 1, n. 3 (PG 3, 124A; Dion. 738).

[362] Cfr. Aristóteles, *Analytica Posteriora*, II, 20, 100a 10.

[363] Cfr. Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I, 6, 72a 29, según una traducción anónima (Minio-Paluello 114), y según Jacobo de Venecia (Minio-Paluello 9).

[364] Aristóteles, *De anima*, III, 7, 431a 14-15.

[365] *De malo*, q. 16, a. 7.

9. Nadie puede conocer verdaderamente lo que ignora. Pero Agustín[366] dice en *De Genesi ad litteram*, que "tenemos indicios seguros de que los demonios revelan los pensamientos de los hombres". Luego los demonios conocen nuestros pensamientos.

10. Todo conocimiento se produce por una asimilación del cognoscente a lo conocido. Es así que por los pecados de pensamiento los hombres se asimilan a los demonios. Luego los demonios pueden conocer tales pensamientos.

11. Es más semejante al demonio –que es una sustancia espiritual– el verbo interior de la inteligencia, que el verbo exterior[367] –que es corporal–. Es así que el demonio conoce el verbo exterior que el hombre pronuncia con su boca. Luego con mayor razón conoce el verbo interior que pertenece al pensamiento, como afirma Agustín[368] en *De Trinitate*.

12. El acto es más cognoscible que el hábito. Es así que el demonio conoce lo que existe en la memoria habitual del hombre. Y como dice Agustín[369] en *De civitate Dei*, ello es evidenciado por un incidente en el que cierto filósofo apareciéndosele en sueños a una persona que dormía, le ayudó a resolver una cuestión sobre la que ésta tenía dudas; hecho que parece haber sido causado por los demonios. Luego parece que con mayor razón, el demonio puede conocer los pensamientos actuales de los hombres.

13. Cuanto más elevada es una facultad cognoscitiva, tanto más puede conocer algo[370]. Pero la facultad cognoscitiva del demonio es más elevada que la facultad cognoscitiva del hombre. Luego si el hombre puede conocer los pensamientos de otro hombre mediante ciertos signos corporales, según aquello de *Eclesiástico* (19, 26): "Por su aspecto se conoce al hombre, y por su rostro se conoce al prudente", parece seguirse que los demonios ven aún más los pensamientos de los hombres en los hombres mismos.

14. Si no los vieran en sí mismos, sino sólo a través de signos corporales, de ningún modo podrían conocerlos: porque un mismo signo corporal designa muchas cosas; así como el rubor del rostro puede provenir de la pasión exterior de la ira, y también de la vergüenza. Pero es cosa resuelta que los demonios conocen de algún modo los pensamientos de los hombres, como es claro por lo

---

366 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 17, n. 34 (PL 34, 467; CSEL 28-1, 403).

367 Cfr. *Glosa ordinaria* a *1 Juan*, 1, 10, tomada de San Agustín, *De Trinitate*, XV, c. 11 (PL 42, 1071; CCL 50A, 486). Véase además: Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 27, q. 2, a. 1; San Alberto Magno, *In I Sententiarum*, d. 27, a. 7.

368 San Agustín, *De Trinitate*, XIV, c. 7, n. 10 (PL 42, 1043; CCL 56A, 434).

369 San Agustín, *De civitate Dei*, XVIII, c. 18, n. 2 (PL 41, 575; CCL 48, 609; CSEL 40-2, 291).

370 Cfr. *Liber de causis*, prop. 17 [16].

que dice Agustín[371] en *De Genesi ad litteram*, en su libro *De divinatione daemonum*[372], y en *Retractationes*[373]. Luego conocen los pensamientos en sí mismos.

15. Los signos corporales son algo sensible. Pero según dice Dionisio[374] en *De divinis nominibus*, los demonios no conocen la verdad inteligible a partir de lo sensible. Luego los demonios no conocen los pensamientos a partir de signos sensibles, sino en sí mismos.

16. Mas podría decirse, que el demonio no puede conocer los pensamientos interiores por sí mismos, porque está en poder de la voluntad ocultarlos. Pero en contra, la voluntad no los oculta por completo, porque de este modo nada conocería, ni tampoco los aleja de él, pues la distancia corporal no impide el conocimiento del ángel; ni tampoco oponiéndose a ello: porque nada hay en el alma que esté oculto al demonio. Luego de ningún modo puede la voluntad ocultar sus pensamientos al demonio.

17. Como dice Agustín[375] en *De Genesi ad litteram*, los ángeles conocen todo lo que está por debajo de ellos, gracias a las especies que recibieron desde que fueron creados. Es así que nuestros pensamientos están por debajo de ellos. Luego los demonios pueden conocer los pensamientos de los hombres gracias a dichas especies innatas.

EN CONTRA

1. Dice *Jeremías* (17, 9-10): "El corazón del hombre es perverso e inescrutable. ¿Quién puede conocerlo? Yo, el Señor, que penetro los corazones y pongo a prueba los temperamentos". Luego pertenece únicamente a Dios, conocer los pensamientos de los hombres; luego los demonios no los conocen.

2. Dice el Apóstol en *1 Corintios* (2, 11): "Nadie conoce lo que pertenece a una persona salvo el espíritu de la persona que habita dentro de la persona"[376]. Mas los pensamientos son lo más íntimo al hombre. Luego los demonios no pueden conocer los pensamientos del hombre, sino sólo éste.

---

[371] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 17, n. 34 (PL 34, 467; CSEL 28-1, 403).

[372] San Agustín, *De divinatione daemonum*, c. 5 (PL 40, 586; CSEL 41, 608).

[373] San Agustín, *Retractationes*, II, c. 30 (PL 32, 643; CSEL 36, 167).

[374] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. VII, n. 2 (PG 3, 868B; Dion. 388).

[375] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, II, c. 8, n. 16 (PL 34, 269; CSEL 28-1, 43).

[376] Según la letra de San Ambrosio, *De Spiritu Sancto*, II, c. 11, n. 124 (PL 16, 769 [801]; CSEL 79, 134).

3. Se dice en el libro *De ecclesiasticis dogmatibus*[377]: "Estamos seguros de que el diablo no ve los pensamientos internos del alma".

SOLUCIÓN

Así como dice Agustín[378] en *De Genesi ad litteram*, y en *De divinatione daemonum*[379], tenemos seguros indicios de que los demonios conocen de algún modo los pensamientos de los hombres. Pero conocerlos sucede de dos modos. *De un modo*, en cuanto que son vistos en sí mismos, como el hombre conoce sus propios pensamientos; *de otro modo*, mediante ciertos signos corporales.

Lo cual se manifiesta principalmente cuando el hombre sufre alguna pasión debido a sus pensamientos interiores. Cuando dicha pasión es vehemente, aparecen en el exterior ciertas cosas que nos dan algún indicio por medio del cual puede descubrirla cualquier persona. Por ejemplo, "los que temen a la muerte palidecen, y los vergonzosos se ruborizan", tal como dice el Filósofo[380] en la *Ethica*. Pero también cuando la pasión es más leve, puede ser descubierta por un médico perspicaz, percibiendo con el pulso las alteraciones del corazón. Ahora bien, el demonio puede conocer este tipo de signos corporales, exteriores e interiores, mucho mejor que cualquier hombre. Y por ello, es cosa resuelta que los demonios pueden conocer algunos pensamientos de los hombres, del modo antes dicho[381]. Por lo que dice Agustín[382] en *De divinatione daemonum*, que "algunas veces los demonios no sólo conocen bien las disposiciones de los hombres expresadas de voz sino también las concebidas mentalmente, cuando el alma manifiesta fácilmente ciertos signos físicos".

En cambio, si los demonios pueden ver los pensamientos de los hombres en sí mismos, eso es algo que Agustín[383] dejó sin resolver en sus *Retractationes* al decir que: "Hablando de los pensamientos de los hombres, los demonios evidentemente pueden tener un conocimiento de ellos mediante alguna experiencia. En cambio los seres humanos muy difícilmente pueden descubrirlos o definitivamente no pueden si el cuerpo de los que piensan revela ciertos signos perceptibles a los demonios pero ocultos a nosotros, o los demonios conocen los pensamientos mediante algún otro poder, un poder espiritual".

---

377 Genadio, *De Ecclesiasticis Dogmatibus*, c. 81 (PL 58, 999A).

378 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 17, n. 34 (PL 34, 467; CSEL 28-1, 403).

379 San Agustín, *De divinatione daemonum*, c. 5 (PL 40, 586; CSEL 41, 608).

380 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, IV, 9, 1128b 13-14, según traducción de Lincoln (Gauthier 224).

381 A partir de ciertos signos corporales.

382 San Agustín, *De divinatione daemonum*, c. 5 (PL 40, 586; CSEL 41, 608).

383 San Agustín, *Retractationes*, II, c. 30 (PL 32, 643; CSEL 36, 167).

Luego es necesario considerar, para la investigación de la presente dificultad, que tratándose del conocimiento es preciso atender a dos cosas: a saber, la especie misma, y el uso de la especie, que es pensar o conocer. En efecto, así como sólo en Dios no difieren la forma y su ser, así también sólo en Dios no difieren la especie inteligida y el pensar mismo, que pertenece al que intelige el ser.

Ahora bien, acerca de las especies inteligibles, debe considerarse que cada intelecto se encuentra de un modo con respecto a las especies inteligibles de un intelecto superior, y de otro modo con respecto a las especies inteligibles de un intelecto inferior. Pues las especies inteligibles que hay en un intelecto superior son más universales; y por ello, no pueden comprenderse mediante las especies inteligibles de un intelecto inferior. Y por ello, el intelecto inferior no las puede conocer perfectamente, mas puede conocer perfectamente aquellas especies que hay en un intelecto inferior como más particulares, y puede juzgar sobre ellas de acuerdo con sus especies más universales. Y según esto, siendo el intelecto angélico en el orden de su naturaleza, superior a nuestro intelecto, los ángeles buenos o malos pueden conocer las especies existentes en nuestra alma.

Pero en cuanto al uso, debe considerarse que el uso de las especies inteligibles, en lo cual consiste el pensamiento en acto, depende de la voluntad; pues nos servimos de las especies habitualmente existentes en nosotros, cuando queremos; por lo que también en el libro III *De anima*, dice el Comentador[384] que el hábito es aquello de lo que se hace uso cuando se quiere. Ahora, el movimiento de la voluntad humana depende del supremo orden de las cosas, que es el supremo bien, el cual está dado, según Platón y Aristóteles[385], por la causa suprema: pues la voluntad no tiene como objeto propio algún bien particular, sino el bien universal, cuya raíz es el bien supremo. Mas una causa inferior no puede conocer lo que cae bajo el orden de una causa superior, sino sólo la causa superior que mueve, y aquel que es movido por esta última. Así como si un ciudadano está sometido a un comandante como su causa inferior, y al rey como su causa suprema, el comandante no podrá conocer si el rey le ordenó al ciudadano alguna cosa, sino que ello sólo lo sabrá el rey y el ciudadano que se mueve según la orden del rey.

Por eso, dado que la voluntad no puede ser movida interiormente por otro, sino por Dios, a cuyo orden está sometido inmediatamente todo movimiento de la voluntad, y por tanto todo movimiento del pensamiento voluntario, éste no puede ser conocido, ni por los demonios, ni por nadie más, a no ser por Dios, y por el mismo hombre que quiere y piensa.

---

384 Averroes, *In De anima*, III, com. 18 (VI1 161B; Crawford 438).

385 Según Tomás De Aquino, *In Ethicam*, I, c. 6 (Leonina XLVII, 1, p. 22; Bk 993b 9-10).

Respuestas

1. El hombre está impedido de conocer dichos pensamientos, no sólo por la naturaleza misma de los pensamientos –lo cual va para los demonios– sino también el sentido corpóreo del cual depende nuestro conocimiento, no puede penetrar el grosor mismo de los cuerpos hechos de arcilla; y a esto se refiere Gregorio.

2. Así como la visión corporal no puede alcanzar a toda forma corporal, sino sólo la que es proporcional a aquélla (por ejemplo, la lechuza no puede ver la luz del sol[386]) así también la visión espiritual no puede alcanzar a toda especie espiritual, sino sólo la que le es proporcional. Ahora bien, la visión espiritual del ángel bueno o malo puede alcanzar las formas espirituales que hay en nuestra inteligencia, pero no por ello ven de qué modo las usamos al pensar.

3. En el uso de nuestro conocimiento, mientras estemos en esta vida cognoscitiva, siempre necesitaremos de la imaginación, aun en el caso de un conocimiento espiritual: pues aun a Dios le conocemos a través de imágenes de sus efectos, cuando conocemos a Dios por vía de negación, por vía de causalidad, o por vía de eminencia, como dice Dionisio[387] en el libro *De divinis nominibus*. Sin embargo, no es necesario que todo conocimiento nuestro sea causado por la imaginación, pues la revelación causa algo de nuestro conocimiento.

4. Y por esto, también es patente la respuesta al cuarto argumento, que se refiere al uso de nuestro conocimiento.

5. Dicha objeción concluye que el demonio conoce las formas inteligibles que hay en nuestro intelecto; pero de ello no se sigue que conozca nuestros pensamientos, por la razón ya citada[388].

6. Y de modo semejante debe responderse al sexto argumento. Aunque, además, a esta objeción puede decirse que el intelecto es inteligible a nosotros mismos por la especie inteligible, en cuanto que por el objeto, cuya representación es la forma inteligible, conocemos el acto, y por el acto la potencia; mas no es necesario que así suceda en cuanto al intelecto del ángel bueno o malo.

7. El conocimiento del alma es doble[389]. *Uno*, por el que se conoce del alma que es, separándola de las demás cosas; y en cuanto a esto, el demonio –que la conoce en sí misma– conoce el alma mejor que el hombre –que conoce la naturaleza de ella por medio de su acto mismo–. *Otro*, por el que se conoce del alma lo que es; y de este modo, el hombre conoce el alma percibiendo el ser de la

---

[386] Ejemplo de Aristóteles, *Metaphysica*, II, 1, 993b 9-10, según una traducción antiquísima (Steele 282). Véase también: Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, I, c. 3, q. 1 (f. 4 vb).

[387] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 7, n. 3 (PG 3, 872A; Dion. 403).

[388] En la solución.

[389] La siguiente distinción está tomada de: Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I, 23, 78a 22.

misma por los actos que intenta realizar, y a este modo de conocer pertenece aquel conocimiento por el que conocemos que nosotros conocemos algo. Mas cuál sea la naturaleza del conocimiento humano, la conoce mejor el demonio que el hombre.

8. Aunque el demonio conozca algunas causas de nuestros pensamientos, no las conoce todas: porque no conoce el movimiento de la voluntad, como ya se ha dicho[390].

9. Los demonios conocen los pensamientos de los hombres, en cuanto los conocen mediante indicios corporales, como ya se ha dicho[391].

10. El conocimiento se produce por asimilación, no de una naturaleza, sino de una intención. Pues la piedra no está en el alma, de modo que ésta conozca la piedra exterior, como lo supuso Empédocles[392], sino la especie de la piedra.

11. Y de modo semejante debe responderse al undécimo argumento.

12. Un hábito del alma es cierta cualidad que informa a la misma; y por ello el demonio puede conocer más un hábito del alma, que los pensamientos que hay en la misma, los cuales subyacen a la voluntad. Pero no por ese hecho puede considerarse que el demonio conoce algo de lo que existe en la memoria del hombre. Pues pudo suceder que el demonio haya dejado satisfecho al que dudaba, conforme a lo que este mismo sabía, y no conforme a lo que sabía el filósofo, ya sea gracias a ciertos signos exteriores, o bien pudo llegar a suceder ello gracias a algún ángel bueno.

13. Los pensamientos los conoce mejor el demonio, que el alma de otro hombre, no porque los vea en sí mismos, sino porque los ve a través de signos exteriores más ocultos.

14. Un mismo signo corporal puede responder en general a múltiples efectos; pero en especial existen algunas diferencias que el demonio puede percibir mejor que el hombre.

15. La verdad inteligible que el ángel conoce naturalmente, no la adquiere a partir de lo sensible; sin embargo, puede conjeturar algo sobrenatural a partir de algún efecto sensible; como el que Dios resucitará de la muerte al hombre, no porque adquiera las especies inteligibles a partir de lo sensible, sino porque al percibir los efectos sensibles mediante las especies innatas que posee, conjetura algunas cosas que exceden el conocimiento de su naturaleza.

---

390 En la solución.

391 En la solución.

392 Así se encuentra en Aristóteles, *De anima*, I, 4, 404b 11-15.

16. La voluntad no oculta los pensamientos del hombre por ninguno de dichos modos, sino que se dice que los oculta, por el mismo hecho de que proceden de la voluntad.

17. Agustín se propone hablar de las naturalezas inferiores que los ángeles conocen mediante las formas infusas, mas no de los pensamientos voluntarios.

ARTÍCULO 9

Si los demonios pueden cambiar la forma de los cuerpos[393]

Parece que así es

OBJECIONES

1. Dice Agustín[394] en *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*: "No es absurdo afirmar que las potestades inferiores que habitan en la atmósfera también pueden producir todo lo visible"[395]. Es así que los cambios formales de los cuerpos inferiores se producen visiblemente, a veces naturalmente, y a veces milagrosamente. Luego pueden ser producidos por los demonios, a los que se llama potestades inferiores de este aire.

2. Mas podría decirse, que los demonios no realizan dichos cambios por su propia virtualidad, sino por la virtud de algunos agentes naturales. Pero en contra, si sólo por la virtud de ciertos agentes naturales pudiesen los demonios cambiar la forma de los cuerpos naturales, no podrían realizar otros cambios que los que pudiesen realizarse por virtud de los agentes naturales. Mas por virtud de los agentes naturales no puede ser cambiado el cuerpo del hombre en un cuerpo bestial, cosa que sin embargo, sí pueden hacer los demonios; pues cuenta Agustín[396] en *De civitate Dei*, que Circe convirtió con su magia a los compañeros de Ulises en bestias; que cuando los Árcades atravesaban a nado un estanque, se convertían en lobos; y que las mujeres de ciertas posadas conver-

---

[393] Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 7, q. 3, a. 1; *Contra Gentes*, III, c. 103; *Summa Theologiae*, I, q. 110, a. 2; *De potentia*, q. 6, a. 3.

[394] Más bien en: San Agustín, *Liber XXI Sententiarum* (escrito apócrifo), sent. 4 (PL 40, 276).

[395] Cfr. *Efesios*, 2, 2.

[396] San Agustín, *De civitate Dei*, XVIII, c. 17 y c. 18 (PL 41, 573 y 574; CCL 48, 607 y 608; CSEL 40-2, 288 y 289).

tían a los hombres en asnos. Luego los demonios no pueden cambiar la forma de los cuerpos por la sola virtud de los agentes naturales.

3. Sobre aquello de *Salmos* (77, 49): "Envió sobre ellos un ejército de ejecutores siniestros", dice la *Glossa*[397] que Dios castiga a través de los ángeles malos. Pero algunos castigos han consistido en el cambio de los cuerpos humanos, como la esposa de Lot, de quien se lee en *Génesis* (19, 26), que fue convertida en estatua de sal, así como se dice de los compañeros de Diómedes que fueron convertidos en aves, como lo cuenta Agustín[398] en *De civitate Dei*. Luego parece que los demonios pueden cambiar la forma de los cuerpos.

4. Cuanto algo está más en acto, tanto más eficazmente actúa[399]: porque cada cosa actúa según está en acto; y por esto, dado que el fuego es sumamente formal[400], posee una mayor virtualidad para actuar que los demás cuerpos inferiores. Pero siendo el demonio una sustancia espiritual, es más formal que cualquier cuerpo, y está más en acto. Luego posee una virtualidad de actuar mayor que la de los cuerpos. Luego si algunos cuerpos tienen la virtualidad de cambiar de forma a otros cuerpos, con mayor razón podrá suceder esto último por la virtualidad de los demonios.

5. Aquello que posee alguna forma, a veces deja de ser perfeccionado por la acción de dicha forma, porque no recibe completamente a dicha forma. Luego si hubiese alguna forma separada, poseería toda la acción de la forma. Es así que si los demonios se consideran ciertas sustancias espirituales e inmortales, es lógico que sean ciertas formas separadas. Luego poseen la virtud de que actúe toda la acción de su forma, y así parece que pueden cambiar de forma a los cuerpos.

6. Dice Dionisio[401] en *De caelesti hierarchia*, que "ríos de fuego o celestiales", es decir, divinos "se refiere a los canales divinos que no cesan de fluir copiosamente sobre los ángeles buenos, alimentando su vivificante poder de generación". Pero la generación es un cambio según la forma[402]. Luego los án-

---

397 *Glosa* de Pedro Lombardo a *Salmos*, 77, 49 (PL 191, 740A), tomada de San Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, 77, 49, n. 28 (PL 36, 1001; CCL 39, 1088).

398 San Agustín, *De civitate Dei*, XVIII, c. 16 (PL 41, 573; CCL 48, 607; CSEL 40-2, 288).

399 Afirmación hecha por Tomás de Aquino en diversos lugares: *In II Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 2, sc2; d. 17, q. 2, a. 1; *Contra Gentes*, I, c. 73; II, c. 21. Cfr. Aristóteles, *Physica*, III, 4, 202a 11; Averroes, *In Physicam*, III, com. 17 (IV, 92D); Averroes, *In De anima*, III, com. 4 (VI 1, 137F; Crawford 384).

400 Cfr. Aristóteles, *De generatione et corruptione*, II, 8, 335a 18-20, como refiere Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 1, q. 2, a. 5, ob4.

401 Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 15, n. 9 (PG 3, 337C), según la versión de Sarraceno (Dion. 1032).

402 Cfr. Aristóteles, *Physica*, V, 2, 225a 15-17.

geles buenos pueden cambiar la forma de los cuerpos. Por la misma razón, también los demonios, que son de la misma naturaleza de los ángeles.

7. Dios mueve los cuerpos celestes por ministerio de los ángeles[403]. Los ángeles actúan por medio de su intelecto y su voluntad; y la voluntad se halla de diversos modos[404]. Luego los ángeles pueden mover los cuerpos celestes de diversos modos. Ahora bien, una vez modificado el movimiento de los cuerpos celestes, se producen cambios de forma en los cuerpos inferiores, los cuales dependen de los cuerpos celestes. Luego parece que los ángeles pueden cambiar de forma a los cuerpos inferiores con sólo quererlo; y por consiguiente, también los demonios, que son de la misma naturaleza de los ángeles.

8. Se dice en el libro *De causis*[405] que la capacidad de la inteligencia es infinita respecto de lo inferior, aunque sea finita respecto de lo superior. Pero todos los cuerpos son inferiores respecto de la inteligencia. Luego también por la infinitud de su capacidad puede modificar aquello que haya querido de cualquier modo. Es así que la inteligencia pertenece tanto a los ángeles buenos como a los malos[406]. Luego los demonios pueden cambiar la forma de los cuerpos.

9. Dice Agustín[407] en *De Trinitate*, que Dios permite que el fuego, el aire, y otros cuerpos de este tipo, estén sometidos a los demonios. Es así que el fuego, el aire, y los cuerpos de este tipo son susceptibles de un cambio de forma. Luego los demonios pueden cambiar la forma de los cuerpos.

10. Cualquiera que infunde una forma, realiza un cambio de forma. Es así que los demonios pueden infundir formas, no sólo accidentales, sino también sustanciales; pues los magos del Faraón[408] produjeron ranas por virtud de los demonios. Luego parece que los demonios pueden cambiar de forma a los cuerpos.

11. Dice Agustín[409] en *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, que los magos hacen milagros mediante pactos privados con los demonios. Es así que en los milagros los cuerpos son modificados. Luego parece que los demonios pueden modificar los cuerpos.

12. Dice Gregorio[410] en cierta homilía, que pertenece a los ángeles del orden de las Virtudes, hacer milagros en los que, como se ha dicho[411], los cuerpos son

---

403 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 57, a. 2; q. 110, a. 1.

404 Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 2, 1046b 4-5.

405 *Liber de causis*, com. 16 [15].

406 Cfr. Avicena, *Metaphysica*, X, 1 (f. 107 va A).

407 San Agustín, *De Trinitate*, III, c. 8, n. 13 (PL 42, 875; CCL 50, 139).

408 Cfr. *Éxodo*, 8, 7.

409 San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 79, n. 4 (PL 40, 92; CCL 44A, 229).

410 San Gregorio, *Homiliae XL in Evangelia*, II, hom. 34, n. 10 (PL 76, 1251C).

modificados. Es así que los demonios son de la misma naturaleza de los ángeles. Luego parece que también los demonios pueden modificar los cuerpos.

13. El demonio posee mayor poder que el alma del hombre. Pero la potencia cognoscitiva del alma cambia de forma a la materia corpórea, como sucede en el caso del hechizo, según afirma Avicena[412]. Luego con mayor razón puede el demonio cambiar de forma a la materia corporal.

EN CONTRA

1. Dice Agustín[413] en *De civitate Dei*: "Ningún argumento podrá hacerme creer que los demonios tienen la aptitud o el poder de transformar un alma o cuerpo en algo que tenga características de bestia". Es así que el cuerpo del hombre no tiene menos capacidad de ser transformado que los demás cuerpos. Luego parece que los demonios tampoco tienen la aptitud o el poder de transformar otros cuerpos.

2. El Filósofo[414] demuestra en la *Metaphysica*, que la generación de las formas en la materia, no procede de formas inmateriales, sino de formas que hay en la materia; pues como dice el Comentador[415], las sustancias inmateriales no pueden cambiar de forma a la materia. Es así que los demonios son sustancias inmateriales. Luego parece que no pueden cambiar de forma a los cuerpos materiales.

SOLUCIÓN

Como dice el Apóstol en *Romanos* (13, 1): "Dios ha ordenado las cosas que ha producido"[416]; por eso el bien del universo es un bien ordenado, como dice Agustín[417] en su *Enchiridion* y el Filósofo[418] en la *Metaphysica*. Mas a este or-

---

[411] *De malo*, q. 16, a. 9, ob11.

[412] Avicena, *De anima*, IV, 4 (f. 20 vb D; Van Riet 65), como refiere Tomás de Aquino, *Super Galatas*, c. 3, lect. 1.

[413] San Agustín, *De civitate Dei*, XVIII, c. 18, n. 2 (PL 41, 574-575; CCL 48, 608; CSEL 40-2, 290).

[414] Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 8, 1033b 19-1034a 8.

[415] Averroes, *In Metaphysicam*, VII, com. 28 (VIII, 178 C).

[416] Conforme al pensamiento de San Agustín, *Contra Gaudentium donatistarum episcopum libri duo*, I, c. 19 (PL 43, 716; CSEL 53, 214), y la *Glosa* de Pedro Lombardo a *Romanos*, 13, 1 (PL 191, 1504B).

[417] San Agustín, *Enchiridion ad Laurentium*, c. 11 (PL 40, 236; CCL 46, 53).

[418] Aristóteles, *Metaphysica*, XII, 10, 1075a 11.

den están sometidas todas las criaturas dado que proceden de Dios. Y Dios mismo, que es causa de este orden, preside dicho orden sin estar sometido a él.

Y puesto que cada cosa adquiere su operación propia a través de su forma, este orden de cosas no sólo se refiere a la excelencia de las formas, sino, por consiguiente, a sus operaciones y movimientos, de modo que aquello cuya forma es más elevada tendrá también una operación más elevada. Esta es la razón por la que, según afirma Dionisio[419] en *De caelesti hierarchia*, las cosas inferiores son movidas por las superiores a través de las intermedias. Lo cual también afirma Agustín[420] en *De Trinitate*.

Y esto de acuerdo con la proporción que debe haber entre lo agente y lo paciente. En efecto, los seres superiores poseen los mayores poderes universales para actuar[421], en cambio los seres inferiores y pasivos no están proporcionados para recibir inmediatamente un efecto universal, sino que lo reciben a través de potencias intermedias más particulares y restringidas. Esto sucede también en el orden de las cosas corporales. Pues los cuerpos celestes son principio de generación de los hombres y de otros animales perfectos a través de una potencia particular contenida en el semen de los animales, aun cuando algunos animales se generan de la putrefacción, por la sola potencia de los cuerpos celestes sin necesidad del semen. Esto sucede por su imperfección[422]. Pues claramente vemos que un efecto débil es producido por un agente remoto, pero un efecto intenso requiere de un agente cercano. Por ejemplo, el fuego puede calentar cosas incluso si están alejadas del fuego, pero no pueden ser incendiadas a no ser que haga contacto con el fuego. Por eso el que quiere que una cosa alejada del fuego sea incendiada por una chimenea encendida, lo logra por medio de una vela. Y de modo semejante, la generación de los animales perfectos es causada por los cuerpos celestes por medio de agentes apropiados para ello; mas la generación de los animales imperfectos es causada por los cuerpos celestes inmediatamente[423].

Ahora bien, las sustancias espirituales son superiores en el orden natural, incluso a los cuerpos celestes mismos. De donde, por su propia capacidad, no

---

[419] Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 4, n. 3 (PG 3, 181A; Dion. 812). Cfr. además Dionisio Areopagita, *De Ecclesiastica Hierarchia*, c. 5, parte 1, n. 4 (PG 3, 504C; Dion. 1330).

[420] San Agustín, *De Trintate*, III, c. 4, n. 9 (PL 42, 873; CCL 50, 135).

[421] *Liber de causis*, prop. 10 [9].

[422] Cfr. San Alberto Magno, *Quaestiones super de animalibus*, XVII, q. 14 (Col. XII, 295).

[423] En este pasaje, Tomás de Aquino se apoya en los conocimientos biológicos de su época para explicar algo que la ciencia contemporánea explicaría seguramente de otra manera. Esto no desestima sus opiniones estrictamente filosóficas. Si Tomás de Aquino viviese en pleno siglo XXI, buscaría probablemente ejemplificar o apoyar sus conocimientos filosóficos basándose en las las más recientes conclusiones de la ciencia.

pueden cambiar la forma de los cuerpos inferiores, a no ser sirviéndose de ciertos agentes corporales, proporcionados a los efectos que se proponen alcanzar, así como el hombre puede calentar por medio del fuego.

RESPUESTAS

1. Todo lo que se produce visiblemente en este mundo puede ser producido por los demonios, no sólo por su propio poder, sino por medio de agentes naturales, como se ha dicho[424].

2. Para producir algún efecto, el demonio se sirve de un agente natural como instrumento: mas el instrumento actúa, no sólo por su propia virtud, sino también en virtud del agente principal; y por ello mediante el instrumento puede ser producido algo, más allá de la virtud absolutamente considerada del instrumento, así como la cama se hace mediante la sierra por virtud del artista. Y de modo semejante, los demonios, mediante los agentes naturales que emplean para producir su efecto, pueden hacer ciertas cosas más allá de la virtud de los agentes naturales: pero no que las formas del cuerpo humano sean convertidas en formas de bestia según la verdad de las cosas, porque ello es ir más allá del orden puesto por Dios en la naturaleza, sino que todas las conversiones citadas por Agustín[425], obedecieron más a una aparición fantástica, que a la verdad, como ahí mismo lo manifiesta Agustín.

3. Dios no siempre castiga a través de ángeles malos, sino que a veces, también a través de los buenos, como sucedió con el ángel que hirió los campamentos de los Asirios, según se narra en *Isaías* (37, 36). Mas si la conversión de la esposa de Lot en estatua de sal se produjo mediante demonios, es manifiesto que en dicha operación el demonio fue un instrumento del poder de Dios; por lo que el demonio produjo tal efecto no por su propia virtud, sino por la virtud de Dios, que no está sometido al orden de las cosas, sino que puede producir inmediatamente algunos efectos superiores o inferiores, con sólo quererlo. Ahora, en relación con los compañeros de Diómedes, dice Agustín[426] que no fueron convertidos en aves, sino que, después de su desaparición en el mar, los demonios pusieron aves en lugar de los muertos, con lo cual durante mucho tiempo los hombres vivieron equivocados creyendo que los demonios habían transformado a esos hombres en aves[427]. Esto indica que en el incidente sucedió algo más que una aparición imaginaria.

---

424 En la solución.

425 San Agustín, *De civitate Dei*, XVIII, c. 18, n. 2 (PL 41, 575; CCL 48, 608; CSEL 40-2, 290).

426 San Agustín, *De civitate Dei*, XVIII, c. 18, n. 3 (PL 41, 575-576; CCL 48, 609-610; CSEL 40-2, 292).

427 San Agustín, *De civitate Dei*, X, c. 11, n. 2 (PL 41, 290; CCL 47, 286; CSEL 40-1, 467).

4. Por eso mismo de que la sustancia espiritual está más en acto que el cuerpo, es lógico que tenga una mayor virtualidad, y más universal; de donde los efectos inferiores no pueden ser producidos sino mediante causas inferiores.

5. La forma separada, que es acto puro, es decir, Dios, no está determinada a alguna especie o a algún género; sino que posee sin limitación toda la potencia de ser, puesto que es el ser mismo subsistiendo, tal como afirma Dionisio[428] en *De divinis nominibus*. Y por ello, toda acción está sometida a su poder. En cambio, las otras formas separadas poseen la naturaleza determinada de una especie; por lo que no toda cosa puede hacer cualquiera otra, sino que cada cosa hace aquello que compete a su naturaleza sin estar impedido de ello por algún defecto de la materia. Por ejemplo, si el calor fuese una forma separada, no le estaría impedido calentar una materia que no participa perfectamente del calor, tal como aquellas cosas que son débilmente calientes; sin embargo, no podría hacer la acción de la blancura, o la que corresponde a cualquier otra forma.

6. El vivificante poder de generación al que se refiere Dionisio[429] también puede referirse a la generación de cosas espirituales, como él mismo lo afirma en *De divinis nominibus*. Él llama ángeles a los padres de otras cosas, es decir, de las cosas a las que purifican, iluminan y perfeccionan[430]. Pero si con el vivificante poder de generación se está refiriendo a la generación corporal, quiere decir que los ángeles tienen el poder de causar la generación a través de ciertas causas materiales intermedias.

7. Dicho argumento es incorrecto por tres motivos. *Primero*, porque aunque los ángeles muevan a los cuerpos celestes, no así los demonios, que son quienes nos interesan. *Segundo*, porque aunque los muevan por medio del intelecto y la voluntad, de ello no se sigue que puedan moverlos de diversos modos, sino según el modo proporcional a la naturaleza de los mismos: pues el ángel no es su voluntad, como Dios, sino que tiene voluntad en una naturaleza determinada; y según el modo de su voluntad logra su efecto. En cambio Dios, que es su voluntad misma, puede hacer indiferentemente todo aquello que puede caer bajo su voluntad. *Tercero*, suponiendo que los ángeles pudieran mover los cielos de diversos modos, y de ello se siguiera algún cambio en las cosas inferiores, ello no se produciría inmediatamente por ellos sino mediante los cuerpos celestes.

8. La capacidad de la inteligencia se dice que es infinita respecto de lo inferior, en cuanto que no puede ser abrazada por lo inferior, sino que lo excede, mas no de modo tal que pueda producir indiferentemente en ellas cualquier efecto.

---

[428] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 5, n. 4 (PG 3, 817D; Dion. 333).

[429] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 2, n. 8 (PG 3, 645C; Dion. 98). Véase también: Tomás de Aquino, *Super Ephesios*, c. 3 lect. 4.

[430] Cfr. Dionisio, *De caelesti hierarchia*, c. 8, n. 2 (PG 3, 240C; Dion. 880).

9. El fuego, el aire, y otros cuerpos de este tipo están sometidos a los ángeles, según el orden establecido por la voluntad divina.

10. Los magos del Faraón produjeron ranas, empleando ciertos agentes naturales para ello, que para Agustín[431], en *De Trinitate*, son las semillas tomadas de los fines ocultos de los elementos.

11. Los signos o milagros que los magos realizan mediante pactos privados con los demonios, no están por encima del orden natural de las causas, como aquellas cosas que suceden en virtud del poder de Dios, sino que se producen por virtud de ciertos agentes naturales, que están por encima de la comprensión y el poder de los hombres, debido a tres motivos: *primero*, porque los demonios conocen mejor que los hombres el poder de los agentes naturales; *segundo*, porque pueden reunirlos más rápidamente; *tercero*, porque los agentes naturales de los que se sirven como instrumentos, se pueden extender a mayores efectos, por virtud o por arte de los demonios, que por virtud o por arte de los hombres. Y así las cosas que son hechas por los demonios parecen milagros a la vista de los hombres; como también los prodigios realizados por algunos prestidigitadores parecen milagros a los hombres inexpertos.

12. El orden de las virtudes realiza milagros actuando instrumentalmente por virtud divina.

13. En el hechizo de los demonios, no sólo la facultad cognoscitiva altera a la materia corporal, como supuso Avicena. Sino que la materia corporal es alterada porque los espíritus se infectan con emociones violentas de ira u odio, como sucede generalmente con las brujas, y esta infección se extiende incluso hasta los ojos, que infectan el aire del ambiente. Y el cuerpo de un bebé, debido a su tierna edad, contrae una infección[432] de la misma forma en que un espejo nuevo se contamina cuando una mujer que acaba de menstruar se mira en él, como se dice en el libro *De somno et vigilia*[433].

---

[431] San Agustín, *De Trinitate*, III, c. 8, n. 13 (PL 42, 875; CCL 50, 140).

[432] Cfr. San Jerónimo, *In Epistolam ad Galatas* I, c. 3, 1 (PL 26, 372D - 373A); *Glosa* de Pedro Lombardo a *Gálatas*, 3, 1 (PL 192, 117D-118A), y al mismo tiempo: Tomás de Aquino, *Super Galatas*, c. 3, lect. 1.

[433] Aristóteles, *De somno et vigilia*, 2, 459b 27-32.

ARTÍCULO 10

Si los demonios pueden mover los cuerpos localmente[434]

Parece que no.

OBJECIONES

1. El movimiento local es más perfecto que los demás, como dice el Filósofo[435] en la *Physica*. Es así que los demonios no pueden cambiar de forma a los cuerpos. Luego mucho menos podrán moverlos localmente.

2. El alma es una sustancia espiritual, como también el demonio. Pero el alma no puede mover localmente un cuerpo, a no ser que sea vivificado por aquélla; por lo que si algún miembro muriera, se volvería inmóvil. Pero los demonios no vivifican a un cuerpo. Luego no pueden mover localmente a un cuerpo.

3. Toda acción es por contacto, como se dice en el libro I *De generatione et corruptione*[436]. Mas no parece que pueda haber algún contacto del demonio con los cuerpos, porque nada tiene de común con ellos. Luego dado que mover localmente es cierta acción, parece que los demonios no pueden mover localmente a los cuerpos.

4. Si los demonios pudieran mover localmente algunos cuerpos, podrían sobre todo mover localmente a los cuerpos celestes, que están más cerca de ellos en el orden de su naturaleza. Es así que no pueden mover a los cuerpos celestes: porque, toda vez que el motor y lo movido se dan simultáneamente, como se dice en el libro VII de la *Physica*[437], seguiríase que habría demonios en el cielo; lo cual es falso según nosotros, y según los platónicos[438]. Luego mucho menos podrían mover otros cuerpos.

5. Lo inferior es movido por lo superior a través de lo intermedio, como ya se ha dicho[439]. Es así que entre las sustancias espirituales y los cuerpos inferiores, están en medio los cuerpos celestes, cuyos movimientos son principio de todos los movimientos inferiores. Luego dado que los demonios no pueden

---

[434] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 110, a. 3; *De potentia*, q. 6, a. 3; *Quodlibeta*, IX, q. 4, a. 5.

[435] Aristóteles, *Physica*, VIII, 7, 261a 13-23.

[436] Aristóteles, *De generatione et corruptione*, I, 6, 322b 22.

[437] Aristóteles, *Physica*, VII, 2, 243a 3ss.

[438] Como apunta San Agustín, *De civitate Dei*, VIII, c. 14, n. 1 (PL 41, 238; CCL 47, 231; CSEL 40-1, 376).

[439] *De malo*, q. 16, a. 9.

mover a los cuerpos celestes, no podrán mover localmente a los cuerpos inferiores.

6. El movimiento local es causa de los demás movimientos, como es patente en el libro VIII de la *Physica*[440]. Luego si los demonios pudieran mover localmente los cuerpos, podrían también, por consiguiente, cambiarlos de forma: lo cual es patente que es falso por lo dicho más arriba[441].

7. El movimiento se sigue naturalmente de la forma que inclina hacia determinado lugar, como sucede con el movimiento de las cosas pesadas y ligeras. Es así que los demonios no pueden imprimir formas a la materia corporal, como ya se dijo más atrás[442]. Luego si movieran localmente a los cuerpos, dicho movimiento sería violento.

8. El movimiento del todo es el mismo que el de la parte, así como el movimiento de toda la tierra es el mismo que el de un terreno, como se dice en el libro III de la *Physica*[443]. Luego si los demonios pudieran mover un terreno, por la misma razón podrían mover toda la tierra.

EN CONTRA

1. Como dice Agustín[444] en *De Trinitate*, los demonios recogen semillas, que emplean para producir ciertos efectos. Mas ello no podría suceder sin el movimiento local. Luego los demonios pueden mover localmente los cuerpos.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho más arriba[445], en las acciones de las potencias activas, es necesario considerar el orden de las cosas que no sólo se refiere a sus naturalezas, sino también a sus movimientos: pues aun tales movimientos tienen cierto orden entre sí. Y esto sucede de dos modos.

De un modo, según la naturaleza propia de los movimientos. Y de acuerdo con esto, el movimiento local se compara con los otros movimientos: en un sentido porque es el primero de los movimientos[446]; y en otro sentido porque en él se produce una mínima variación en el objeto móvil[447]; pues mientras que por

---

440 Aristóteles, *Physica*, VIII, 7, 260a 26ss.

441 *De malo*, q. 16, a. 9.

442 *De malo*, q. 16, a. 9.

443 Aristóteles, *Physica*, III, 5, 205a 11-12.

444 San Agustín, *De Trinitate*, III, c. 8, n. 13 (PL 42, 876; CCL 50, 141).

445 *De malo*, q. 16, a. 9.

446 Aristóteles, *Physica*, VIII, 7, 260a 26ss.

447 Aristóteles, *Physica*, VIII, 7, 261a 20-23.

medio de otros movimientos varía algo que es intrínseco a la cosa, como la cualidad o la cantidad, o incluso la forma sustancial misma, por el movimiento local el cuerpo varía sólo según algo extrínseco, a saber, según el lugar. Y en cuanto a ambos modos, corresponde que los cuerpos sean movidos por las sustancias espirituales más inmediatamente con un movimiento local que cualquier otro movimiento. *Primero*, ciertamente, porque lo posterior se perfecciona mediante lo anterior; por lo que también otros movimientos son causados por una sustancia espiritual mediante el movimiento local. *Segundo*, porque como se ha dicho más atrás[448], los efectos débiles pueden ser producidos inmediatamente por un agente más alejado: por lo que la mínima variación corporal que se produce mediante el movimiento local, puede ser producida inmediatamente por una sustancia espiritual, como por un agente alejado; mas no otra variación mayor como la que se produce en el caso de otros movimientos.

De otro modo, el orden de los movimientos se considera según el orden de los objetos móviles. Por ejemplo, el movimiento de los cuerpos celestes es anterior al movimiento de un cuerpo elemental. Y según esto, compete a las sustancias espirituales superiores mover a un cuerpo superior, de tal modo que el motor de la órbita de Saturno no podría mover el cielo de las estrellas fijas; ni su motor podría moverla, si la órbita contuviera muchas estrellas, como se dice en el libro II *De caelo et mundo*[449].

Luego así como las sustancias espirituales superiores mueven a los cuerpos celestes superiores, así también las sustancias espirituales inferiores –como los demonios– pueden mover localmente a los cuerpos inferiores, ya sea que su poder derive de la condición de su naturaleza, ya sea que su poder derive en razón de la proporción con su naturaleza (según aquellos[450] que sostienen que los demonios no tomaron parte del orden de los ángeles superiores, sino del orden de aquellos que fueron puestos por Dios al frente de éste nuestro orden terrestre); o ya sea también que ello les corresponda como pena por su pecado, por la cual fueron arrojados desde los cielos hasta nuestra atmósfera, según cuanto afirma Gregorio[451], quien sostiene que algunos de los ángeles superiores cayeron debido a su pecado.

---

448 *De malo*, q. 16, a. 9.

449 Aristóteles, *De caelo et mundo*, II, cc. 18-19, 292a 25-293a 11.

450 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 4 (PG 94, 874; Bt. 75).

451 San Gregorio, *Homiliae XL in Evangelia*, II, hom. 34, n. 7 (PL 76, 1250B); *Moralium libri*, XXXII, c. 23, n. 48 (PL 76, 665C).

RESPUESTAS

1. El movimiento local es más perfecto que otros tipos de movimiento debido a la perfección de los objetos movibles, respecto de los cuales, y a causa de ello, el movimiento local es causa de la más mínima variación[452].

2. El alma humana posee el grado más ínfimo[453] en el orden de las sustancias espirituales; por lo que no posee la capacidad de mover a un cuerpo, ni siquiera localmente, a no ser un cuerpo proporcionado a ella, por ser vivificado por la misma.

3. No existe un contacto corporal del demonio con un cuerpo, sino un contacto virtual; el cual, ciertamente, requiere la conveniencia de proporción entre el motor y lo movido.

4. Los cuerpos celestes exceden la proporción de la capacidad de los demonios, ya por la condición de su naturaleza, ya por la condenación de su culpa, como se ha dicho[454].

5. Los movimientos naturales de los cuerpos inferiores dependen de los movimientos de los cuerpos celestes y son causados por ellos. Sin embargo, algunos movimientos de los cuerpos inferiores pueden obedecer a otras causas, como por ejemplo, al hombre mismo por su voluntad, o bien a un demonio o a un ángel; si bien es cierto que la disposición de los cuerpos, en fuerza de la cual son susceptibles de tal movimiento, depende de algún modo de los cuerpos celestes.

6. Todos los demás movimientos naturales, son causados por los movimientos locales de los cuerpos celestes, pero no por cualesquiera otros movimientos locales. Con todo, si por los movimientos locales de algunos cuerpos, los demonios los cambian según otros movimientos, ello no lo hacen por su propia virtud, sino más bien por la virtud de los cuerpos movidos localmente por ellos.

7. Los cuerpos que son movidos localmente por los demonios, son movidos violentamente, así como también cuando son movidos por los hombres.

8. Es idéntico el movimiento natural del todo y de la parte. Sin embargo, no basta una misma capacidad para mover el todo que para mover la parte. Por lo que, aunque los demonios puedan mover alguna parte de la tierra, no se seguiría que pueden mover toda la tierra, porque no es proporcional a la naturaleza de los mismos, que cambien el orden de los elementos del mundo.

---

[452] Aristóteles, *Physica*, VIII, 7, 261a 20-23.

[453] Averroes, *In De anima*, III, com. 5 y 17 (VI 1,139B y 160F; Crawford 387-388 y 436), como refiere Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 10, a. 8, sol.

[454] En la solución.

Artículo 11

Si los demonios pueden inmutar la parte cognoscitiva del alma, referente a los sentidos interiores y exteriores[455]

Parece que no.

Objeciones

1. Dice Agustín[456] en *De Trinitate*, que tanto la visión corporal como la visión imaginativa se realizan mediante alguna forma. Mas la forma que existe en el sentido o la imaginación, es más noble que la forma corporal, de la cual es representación, como dice Agustín[457] en *De Genesi ad litteram*. Por consiguiente, no pudiendo los demonios imprimir formas corpóreas en una materia corporal, como ya se mostró[458], mucho menos parece que puedan inmutar los sentidos o la imaginación para que conozcamos algo.

2. Sentir e imaginar son operaciones vitales[459]. Pero todas las operaciones vitales proceden de un principio intrínseco, por el que el animal vive. Luego toda vez que el demonio es un principio extrínseco al viviente, parece que no puede mover al hombre a que éste imagine o sienta algo.

3. Mas podría decirse que el demonio mueve el sentido para poder imaginar, no ciertamente imprimiendo especies nuevas, sino reduciendo las especies preexistentes en los espíritus sensitivos al órgano de la imaginación o del sentido. Pero en contra, dice Agustín[460] en *De Trinitate*, que para ver cualquier cosa por medio de la vista, se exige una intención que una la especie visible a la potencia visiva misma. Mas la intención pertenece a la facultad apetitiva, a la que no puede mover el demonio, porque de ese modo coaccionaría al hombre a pecar, toda vez que el pecado radica en un apetito. Luego por el hecho de que reduce las formas al órgano del sentido o de la imaginación, no puede mover al hombre a sentir o imaginar.

4. Así como se encuentra la especie inteligible con respecto al intelecto, así también se encuentra el fantasma con respecto a la imaginación. Mas algunas veces sucede que la especie inteligible se encuentra de modo presente en el

---

455 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 111, a. 3-4; *In II Sententiarum*, d. 8, a. 5.

456 San Agustín, *De Trinitate*, XI, cc. 2-4 (PL 42, 985-990; CCL 50, 334-343).

457 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 16, n. 33 (PL 34, 467; CSEL 28-1, 402).

458 *De malo*, q. 16, a. 9.

459 Cfr. Avicena, *De anima*, I, c. 1 (f. 2 ra P; Van Riet 29).

460 San Agustín, *De Trinitate*, XI, cc. 2-4 (PL 42, 985-990; CCL 50, 334-343).

intelecto, pero el intelecto no entiende en acto. Luego parece que aunque el demonio reduzca los fantasmas o las formas imaginadas al órgano de la imaginación, no por ello hace imaginar al hombre.

5. Las formas de este tipo, se encuentran en los espíritus sensitivos en potencia o en acto. Mas no parece que se encuentren en acto, porque la forma de una cosa conocida no parece existir en acto en el cognoscente, a no ser mientras se conoce en acto. Y si se encuentran en potencia, no podrán mover al órgano de la imaginación o del sentido, porque nada es movido por aquello que está en potencia, sino sólo por lo que está en acto. Luego por la reducción de los espíritus a los órganos del sentido o de la imaginación, el demonio no puede mover al hombre a aprender algo por el sentido o la imaginación, a no ser que antes haya reducido las formas de ese tipo, de la potencia al acto; lo cual parece que no puede hacer, del mismo modo por el que no puede mover la materia corporal hacia ninguna forma.

6. Según afirma Agustín[461] en *De Trinitate*, los demonios actúan sobre las cosas corporales mediante ciertas semillas naturales, que son agentes naturales. Pero el agente natural por el que a los sentidos y a la imaginación les corresponde ser movidos naturalmente, es el cuerpo exterior que les sirve de objeto. Luego parece que si no fuera por dicho objeto, los demonios no podrían mover la imaginación o los sentidos del hombre.

7. Dice Agustín[462] en *De civitate Dei*, que los demonios pueden hacer que alguna representación fantástica se aparezca como si fuera corpórea, en figura de algún animal a los sentidos de otros. De donde, por la misma razón, parece que el demonio no puede mostrar una cosa a los sentidos de los hombres, a no ser mediante dicha incorporación.

8. El sentido es potencia pasiva. Mas todo lo pasivo es movido por un agente proporcional a él. Ahora, el agente proporcional al sentido es doble: *uno*, ciertamente, como aquello que es su origen: es decir, el objeto; y *otro*, como aquello que lo lleva a algún sitio, es decir, como su medio. Es así que el demonio, siendo incorpóreo, no puede ser objeto del sentido, ni tampoco medio. Luego parece que no puede mover al sentido de ningún modo.

9. Si el demonio mueve a la facultad cognoscitiva interior, esto lo hace, o bien causando a la facultad cognoscitiva, o inmutando a la misma. Mas no puede causarla, porque sería necesario que, o bien asumiera un cuerpo, y así no podría penetrar en el órgano de la imaginación, toda vez que no puede haber dos cuerpos simultáneamente en un mismo lugar[463], ni tampoco asumiendo un fan-

---

461 San Agustín, *De Trinitate*, III, c. 8, n. 13 (PL 42, 875; CCL 50, 140).

462 San Agustín, *De civitate Dei*, XVIII, c. 18, n. 2 (PL 41, 575; CCL 48, 609; CSEL 40-2, 290).

463 Aristóteles, *Physica*, IV, 9, 213b 20.

tasma, cosa que tampoco puede suceder, puesto que el fantasma no existe sin la cantidad; y el demonio carece de toda cantidad. Y de modo semejante, tampoco puede inmutar a la misma, porque, o bien la inmutaría alterándola, lo cual parece que no puede suceder, puesto que toda alteración se realiza por medio de cualidades activas[464] de las cuales carecen los demonios; o bien la inmutaría cambiándola de forma, o moviéndola localmente, lo cual parece ser inconveniente por dos razones: *primero*, porque el cambio de forma de un órgano no podría realizarse sin que se sienta dolor; *segundo*, porque según esto, el demonio no mostraría al hombre sino cosas conocidas, aun cuando Agustín[465] diga que puede mostrar al hombre, tanto formas conocidas como desconocidas. Luego parece que los demonios no pueden inmutar la imaginación o el sentido del hombre de ningún modo.

10. Según afirma el Filósofo[466] en la *Physica*, un cambio en la fantasía impide el conocimiento inteligible de la verdad. Luego si el demonio puede cambiar la fantasía del hombre, se seguiría que puede impedirle totalmente el conocimiento de toda verdad.

11. Es necesario que el agente próximo, esté unido a aquello a lo que mueve, porque el motor y lo movido coexisten simultáneamente, como se demuestra en el libro VII de la *Physica*[467]. Es así que el demonio no puede estar unido al sentido interno de la imaginación, puesto que, sobre aquello de *Habacuc* (2, 20): "El Señor habita en su santo templo", dice la *Glossa* de Jerónimo[468] que el demonio no puede estar dentro de un ídolo, sino que actúa fuera de algo; y mucho menos puede estar dentro del cuerpo humano. Luego parece que no puede mover inmediatamente la fantasía.

EN CONTRA

1. Dice Agustín[469] en *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*: "Esta clase de mal, es decir, la del demonio, penetra poco a poco a través de todos los sentidos, asume figuras, se acomoda a los colores, se adhiere a los sonidos, se oculta bajo los olores, infunde sabores". Pero tales cosas inmutan a los sentidos. Luego parece que los demonios pueden inmutar a los sentidos humanos.

---

464 Cfr. Aristóteles, *De generatione et corruptione*, II, 2, 329b 24; *Meteorologica*, IV, 1, 378b 10 ss.

465 San Agustín, *De spiritu et anima* (escrito apócrifo), c. 28 (PL 40, 799).

466 Aristóteles, *Physica*, VII, 3, 247b 11 ss.

467 Aristóteles, *Physica*, VII, 2, 243a 3ss.

468 *Glosa interlineal* a *Habacuc*, II, 20, tomada de San Jerónimo, *In Hab*., I, c. 2 (PL 25, 1305D; CCL 76A, 616).

469 San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 12 (PL 40, 14; CCL 44A, 19).

2. Dice Agustín[470] en *De civitate Dei*, que las transformaciones de los hombres en bestias atribuidas al poder de los demonios no fueron reales, sino aparentes. Mas esto no podría suceder si los demonios carecieran de la aptitud para inmutar los sentidos humanos. Luego los sentidos humanos pueden ser inmutados por los demonios.

SOLUCIÓN

Son realmente evidentes los signos y las experiencias que manifiestan que por obra de los demonios se presentan a los seres humanos cosas percibidas a través de los sentidos. Y ello, *algunas veces* ocurre porque los demonios presentan a los sentidos humanos cuerpos exteriores, que, o bien existen ya formados por la naturaleza, o los demonios los forman mediante semillas naturales, como es patente por lo que se ha dicho más atrás[471]; y de ello no hay duda alguna. Pues los sentidos humanos son inmutados ante la presencia de los sensibles corpóreos.

Pero *otras veces* los demonios pueden hacer aparecer a los hombres cosas que no existen en la realidad; y sobre esto existe la duda acerca del modo en que ello pueda suceder. Es Agustín[472] quien afronta este asunto en *De Genesi ad litteram*, proponiendo tres modos según alguno de los cuales el demonio es causa de que aparezcan cosas irreales a los seres humanos. En efecto, habiendo iniciado su discusión diciendo que para algunos el alma humana por sí misma goza de cierto poder adivinatorio (lo cual parece que es congruente con las opiniones de los platónicos[473] que suponen que el alma tiene la ciencia de todas las cosas por una participación de las ideas) rechaza dicha opinión por el hecho de que, si el alma tuviera este poder, el hombre podría prever el futuro siempre que lo quisiera, lo cual es claramente falso. Luego queda sólo aceptar que para lograrlo, el alma tiene necesidad de ser ayudada por algo extrínseco a ella, y no ciertamente por un cuerpo, sino por un espíritu.

Posteriormente se pregunta cómo es que los espíritus ayudan al alma a percibir cosas: "¿Posee el cuerpo algo que le permite al alma elevar su percepción, algo por lo que el alma llegue a un estado en el que ve en sí misma representaciones significativas que ya estaban ahí pero aún no las percibía, tal y como tenemos muchas cosas en nuestra memoria que no siempre estamos recordando? ¿O acaso se producen en ella cosas que antes no existían?". Y añade una

---

[470] San Agustín, *De civitate Dei*, XVIII, c. 18, n. 2 (PL 41, 575; CCL 48, 608; CSEL 40-2, 290).

[471] *De malo*, q. 16, a. 9; q. 16, a. 10; q. 16, a. 11, ob6.

[472] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 13, n. 27 (PL 34, 464; CSEL 28-1, 397).

[473] Como apunta Aristóteles, *Metaphysica*, I, 9, 991a 8ss.

tercera alternativa: "¿O están ya en algún extraño espíritu, donde el alma, al salir de sí misma y elevarse, logra percibirlas?".

Pero de estos tres modos, el *tercero* es absolutamente imposible: pues el alma humana, según el estado de la presente vida, no puede elevarse a un grado tal que pueda ver la misma esencia espiritual e incorpórea de una sustancia, porque en el estado de la presente vida no conocemos sin imágenes[474], por lo que no podemos conocer la esencia de alguna sustancia espiritual. Y mucho menos puede ver el alma las especies inteligibles que hay en la mente de una sustancia espiritual, porque "las que hay en la mente del hombre, no las conoce sino el espíritu mismo del hombre que hay en él"[475]; y todo lo que sea propio del conocimiento intelectual del alma humana, es cosa resuelta que su visión imaginaria o sensual, no puede elevarse hasta ver una sustancia incorpórea, ni las especies inteligibles que hay en ella.

Por tanto, cuando Agustín[476] añade enseguida, que no se sabe si el alma ve dichas cosas en sí misma o más bien por medio de su unión con algún espíritu, esta unión debe entenderse, no en el sentido de que el alma vea la sustancia espiritual, sino en el sentido de que la sustancia espiritual opera sobre el alma, de modo que la unión sea entendida según un efecto de la sustancia espiritual, y no según la sustancia misma o la de las cosas que se encuentran en ella.

De modo semejante, tampoco el *segundo* de los tres modos puede darse, es decir, que se reproduzcan de nuevo en el alma, las imágenes que no existían antes. Pues el demonio no puede infundir formas nuevas en la materia corporal, como es patente por lo dicho más atrás[477]; de ahí que, por consiguiente, tampoco en el sentido y la imaginación, en los cuales nada es recibido sin la existencia de órgano corporal[478].

De donde, queda sólo aceptar el primero de los tres modos, es decir, que existen ya en el cuerpo cosas que, a través de cierta inmutación local de los estados de ánimo y de los humores, remiten a los principios de los órganos de los sentidos, de modo que el alma percibe las cosas por medio de una visión sensitiva o imaginativa.

Pues se ha dicho más atrás[479], que los demonios, por su propia capacidad, pueden mover localmente a los cuerpos, y al ejercer inmutación local sobre los

---

474 Cfr. Aristóteles, *De anima*, III, 7, 431a 16-17.

475 *1 Corintios*, 2, 11, según la letra de San Ambrosio, *De Spiritu Sancto*, II, c. 11, n. 124 (PL 16, 769 [810A]; CSEL 79, 134).

476 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 13, n. 27 (PL 34, 464; CSEL 28-1, 397).

477 *De malo*, q. 16, a. 9.

478 Cfr. Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429b 4-5.

479 *De malo*, q. 16, a. 10.

estados de ánimo y los humores, incluso de conformidad con las operaciones de la naturaleza, puede ocasionar, en la imaginación o en los sentidos externos, un poder para percibir cosas. Pues al tratar de asignar una causa a lo que aparece en sueños, el Filósofo[480], en su libro *De somno et vigilia*, dice que cuando el animal duerme, la mayoría de la sangre que hay en las fuentes del principio sensitivo disminuye. Y al mismo tiempo, los movimientos e impresiones dejados por los movimientos de los objetos sensibles, que se conservan en los espíritus sensitivos, bajan con la sangre y mueven al principio del conocimiento sensitivo, de forma que aparecen ciertas cosas como si en aquel momento el principio sensitivo fuera modificado por estas cosas exteriores. Y es de este modo como los demonios pueden afectar la imaginación y los sentidos externos, no sólo de los que duermen sino también de los que están despiertos.

RESPUESTAS

1. Los demonios no pueden imprimir una nueva forma en los órganos corpóreos de los sentidos; sin embargo, pueden de algún modo, inmutar las formas conservadas en los órganos sensibles, de modo que dichas formas provoquen apariciones.

2. Las operaciones vitales que proceden de una potencia, proceden siempre de un principio intrínseco: pero en cuanto que proceden del objeto, pueden proceder de un principio extrínseco, así como la visión es causada por un objeto visible, y es de este modo como el sentido es afectado por los demonios, es decir, mostrándole algún objeto.

3. La intención es un acto de la facultad apetitiva: la cual, ciertamente, es doble. *Una*, es sensitiva, y es precisamente la potencia del órgano corporal. Por eso su acto puede ser causado por cualquier inmutación corporal, así como cuando al presentarle o quitarle algún objeto corporal, el apetito sensitivo tiende a desear o a alejarse de algo; y es de este modo como los demonios pueden inmutar el apetito sensitivo a efecto de que tienda a algo. Mas la *otra* es la facultad apetitiva intelectiva, es decir, la voluntad: la cual, debido a que carece de órgano corporal, no es modificada por una inmutación corporal, sino dispositivamente. En cambio, puede ser modificada de modo eficiente, o bien por el mismo hombre, en cuanto que la voluntad se mueve a sí misma, o bien por Dios, que actúa internamente. Por tanto, con base en esto, los demonios no pueden mover el alma a que tienda a algo.

4. Para que el hombre considere en acto, según las especies que habitualmente existen en el intelecto, se requiere la intención de la voluntad: pues el hábito es aquello por lo que alguien actúa cuando lo quiere, como se dice en el

480 Aristóteles, *De somno et vigilia*, 3, 461b 11 ss.

libro III *De anima*[481]. Y de modo semejante, a través de la intención del apetito sensitivo, sucede que el animal imagina en acto aquellas cosas que antes estaban conservadas en su memoria. Y esto también puede producirse en el hombre a través de la intención del apetito intelectivo, en cuanto que el apetito superior mueve al inferior.

5. Las especies que preexisten en los órganos de los sentidos, se encuentran de manera intermedia entre el acto perfecto y la potencia pura; como también las especies que habitualmente existen en el intelecto; y por la sola intención del apetito se reducen al acto perfecto.

6. A la aprehensión sensitiva del hombre le corresponde ser inmutada naturalmente por su motivo propio de dos modos: de un modo, según algún motivo exterior, lo que ciertamente se produce según un movimiento de las cosas hacia el alma; de otro modo, según algún tipo interior, lo que ciertamente se produce según un movimiento del alma hacia las cosas; y el demonio puede servirse tanto de uno como de otro motivo, para inmutar la imaginación o el sentido del hombre.

7. Dichas palabras de Agustín no deben interpretarse de tal modo que abarquen la misma capacidad de imaginar del hombre, o la especie conservada por algún cuerpo en la misma, de manera que sea causa de que la misma se aparezca a los sentidos de otros; sino que el demonio mismo, que da forma a una especie en la imaginación de algún hombre, causa otra especie semejante, corporalmente exterior a los sentidos de otros, o produce interiormente una especie semejante en los sentidos de ellos.

8. El demonio inmuta la potencia imaginativa o sensitiva del hombre no como si él mismo fuera medio u objeto, sino en cuanto lleva el objeto propio de la facultad sensitiva imaginativa hacia la misma, como se ha dicho[482].

9. El demonio no actúa sobre los sentidos externos o la imaginación presentándoles algo como objeto, como ya se ha mostrado[483], sino modificándolos. Pero no los modifica alterándolos –excepto como consecuencia del movimiento local– puesto que no puede de suyo mismo imprimir nuevas formas, como se ha dicho[484]. El demonio afecta los sentidos y la imaginación cambiándolos de lugar o moviéndolos localmente, no dividiendo la sustancia del órgano corporal con la consecuente sensación de dolor, sino moviendo los estados de ánimo y los humores. Y con relación a lo que se presenta enseguida como parte de la objeción (de que la consecuencia de ello sería que el demonio no puede presentar

[481] Más bien: Averroes, *In De anima*, III, com. 18 (VI 1, 161 B; Crawford 438).

[482] En la solución.

[483] En la solución.

[484] En la solución.

nada nuevo a los seres humanos según la imaginación), debe decirse que lo "nuevo" puede ser entendido de dos modos. *De un modo*, como totalmente "nuevo", tanto en sí, como según sus principios; y con base en esto, el demonio no puede presentar nada nuevo a la imaginación del hombre, pues el demonio no puede hacer que un ciego de nacimiento imagine colores, o que un sordo de nacimiento imagine sonidos. *De otro modo*, se dice que algo es "nuevo" con relación a la forma de la cosa entera. Tal sería el caso, por ejemplo, si dijéramos que hay una nueva imagen en la imaginación cuando una persona se imagina que está ante montes dorados que nunca ha visto. Pero como ya ha visto antes tanto lo dorado como los montes, la persona puede mediante un movimiento natural tener la imagen de un monte dorado. Y también de este modo los demonios pueden presentar a la imaginación de los seres humanos algo nuevo, mediante diferentes composiciones de movimientos y formas, como si se tratara de ciertas semillas escondidas en los órganos de los sentidos, cuyo potencial conocen los demonios.

10. Así como dice Agustín[485] en *De Trinitate*, muchos demonios pueden hacer por virtud de su naturaleza lo que no pueden hacer por prohibición divina. Luego debe decirse que los demonios pueden, por virtud de su naturaleza, impedir totalmente el conocimiento inteligible del hombre, perturbando así la fantasía, como sucede con los poseídos por el demonio: sin embargo, no siempre se les permite hacer esto.

11. Puesto que el ángel bueno o malo está ahí donde opera, según afirma Damasceno[486], es lógico que cuando el demonio impresiona los estados de ánimo y los humores para mostrar algo, exista ahí mismo. Y lo que dice Jerónimo en el sentido de que el demonio no existe dentro de un ídolo, no debe entenderse como si no pudiera existir dentro de un ídolo, pues siendo una sustancia espiritual, no le está impedido penetrar los cuerpos; sino que debe entenderse que no está en el ídolo como el alma está en el cuerpo, de tal modo que también el demonio se haga una sola cosa con el ídolo, tal como pensaban los Gentiles[487].

---

485 San Agustín, *De Trinitate*, III, c. 9, n. 18 (PL 42, 878; CCL 50, 145).

486 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, I, c. 13 (PG 94, 852A; Bt. 56), y II, c. 3 (PG 94, 869B; Bt. 72).

487 Como lo apunta San Agustín, *De civitate Dei*, VIII, c. 23, n. 1 (PL, 41, 247; CCL 47, 239-240; CSEL 40-1, 392).

ARTÍCULO 12

Si los demonios pueden modificar el intelecto del hombre[488]

Parece que no.

OBJECIONES

1. El intelecto del hombre es comparable al sol, según lo que se dice en *Sabiduría* (5, 6) por boca de los impíos: "El sol de la inteligencia no salió para nosotros"[489]. Es así que el demonio no puede inmutar al sol visible. Luego mucho menos podrá inmutar al intelecto humano.

2. Sólo lo que está en potencia puede llegar a ser inmutado. Es así que el alma humana está en acto completo en cuanto a los inteligibles, y también en cuanto a las imágenes; pues dice Agustín[490] en su *De Genesi ad litteram*: "Aunque al principio veamos un objeto material que antes no veíamos, y a partir de ello comience a estar su imagen en nuestro espíritu, de modo que podamos recordar después a dicho objeto aunque no esté presente a nosotros, su imagen no la forma el cuerpo en el espíritu, sino el espíritu mismo". Y en el libro X *De Trinitate*[491] dice que "el alma envuelve las imágenes de los objetos materiales y se apodera de ellas, una vez producidas en ella misma y por ella misma". Luego parece que el intelecto del hombre no puede ser inmutado por el demonio.

3. La facultad imaginativa está más próxima al intelecto humano que el demonio, puesto que la facultad imaginativa radica en la esencia misma del alma. Es así que la facultad imaginativa no puede inmutar a la facultad intelectiva del hombre, puesto que lo inmaterial no es inmutado por lo material. Luego parece que el demonio no puede inmutar el intelecto del hombre.

4. El intelecto se encuentra con respecto a los inteligibles, como la materia con respecto a la forma, ya que la materia adviene en acto por las formas, así como el intelecto adviene en acto por los inteligibles. Pero si existe alguna materia que siempre tiene presente para sí alguna forma, nunca podrá ser inmutada por otra forma, como sucede con el cuerpo celeste[492]. Es así que el intelecto

---

[488] Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 9, a. 2, ad4; *De veritate*, q. 11, a. 3; *Contra Gentes*, III, c. 81; *Summa Theologiae*, I, q. 111, a. 1; *Quodlibeta*, IX, q. 4, a. 5.

[489] Cfr. *Glosa ordinaria* a *Sabiduría*, 5, 6.

[490] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 16, n. 33 (PL 34, 467; CSEL 28-1, 402).

[491] San Agustín, *De Trinitate*, X, c. 5 (PL 42, 977; CCL 50, 321).

[492] Averroes, *De substantia orbis*, c. 3 (IX, 10B), como refiere Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 12, q. 1, a. 1, ad5.

humano siempre tiene presente para sí a cierto inteligible, a saber, a sí mismo, pues él mismo es inteligible. Luego el demonio no puede inmutarlo con algún inteligible.

5. El intelecto es inmutado propiamente por el maestro, que reduce aquél de la potencia al acto, como es patente por lo que dice el Filósofo[493] en la *Physica*. Es así que sólo Dios enseña interiormente, como es patente por lo que dice Agustín[494] en su tratado *De magistro*. Luego parece que el demonio no puede inmutar el intelecto interiormente.

6. El intelecto es inmutado mediante una iluminación. Es así que iluminar el intelecto humano compete a Dios que "ilumina a todo hombre que viene a este mundo", como se dice en *Juan* (1, 9); y no compete al demonio, porque no hay consorcio alguno entre la luz y las tinieblas. Luego parece que los demonios no inmutan el intelecto humano.

7. El conocimiento intelectual se produce según dos cosas: a saber, según la luz inteligible, y según las especies inteligibles. Es así que el demonio no puede mover el alma a un conocimiento intelectual según la luz intelectual, pues ésta preexiste en el hombre por naturaleza. De modo semejante, tampoco según las especies inteligibles, porque las especies del intelecto de una sustancia espiritual son más universales y desproporcionadas al intelecto humano. Luego el demonio no puede inmutar el alma humana a un conocimiento intelectual.

8. Dice Agustín[495] en *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, que el que no conoce la verdad, nada conoce. Es así que al demonio pertenece más bien inducir al hombre a la falsedad que a la virtud, según aquello de *Juan* (8, 44): "Cuando miente [el diablo], habla de lo que le caracteriza". Luego parece que los demonios no pueden inmutar el alma humana con relación al conocimiento intelectual.

EN CONTRA

1. Está el hecho señalado por Agustín[496] en *De civitate Dei*, de que un filósofo explicó ciertas doctrinas de Platón a alguien que estaba soñando: hecho que Agustín atribuye a la operación de los demonios. Luego los demonios pueden inmutar el alma de un hombre para que éste comprenda algo.

---

493 Aristóteles, *Physica*, VIII, 4, 255a 33-255b 5.

494 San Agustín, *De Magistro*, c. 14, n. 46 (PL 32, 1220; CCL 29, 202; CSEL 77, 54). Aunque más bien se encuentra en San Agustín, *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*, tr. 3, n. 13 (PL 35, 2004).

495 San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 32 (PL 40, 22; CCL 44A, 46).

496 San Agustín, *De civitate Dei*, XVIII, c. 18, n. 2 (PL 41, 575; CCL 48, 609; CSEL 40-2, 291).

2. Sobre aquello de *Job* (37, 8): "La bestia se mete en su guarida", dice Gregorio[497] en sus *Moralia* que el demonio también puede entrar en la mente de los santos, pero no puede permanecer ahí. Luego parece que puede mover la mente del hombre a que comprenda algo.

3. Dice Agustín[498] en *De civitate Dei*, que el demonio puede servirse del alma del sabio a su antojo. Es así que el alma del sabio es potentísima. Luego parece que con mayor razón, el demonio podrá mover las demás almas a que conozcan algo.

4. Dice Agustín[499] en *De Genesi ad litteram*, que así como el espíritu de imaginación del hombre es ayudado para que pueda ver las formas imaginarias, así también su mente es ayudada para que pueda entenderlas. Es así que al ayudar a la facultad imaginativa de los hombres el demonio es causa de que vean imágenes. Luego al ayudar a su mente, el demonio es causa de que entiendan algo.

SOLUCIÓN

En relación con la actividad de los demonios, debe atenderse a dos cosas: primero, a lo que son capaces de hacer en virtud de su propia capacidad natural; segundo, de qué modo se sirve su mala voluntad, de dicha capacidad natural.

Por consiguiente, con relación a su capacidad natural, los demonios son capaces de las mismas cosas que los ángeles buenos, porque a ambos pertenece una naturaleza común. Mas existen diferencias en cuanto al uso de su capacidad, según se trate de una buena o mala voluntad: pues los ángeles buenos tienden a ayudar a que el hombre alcance el bien, y el perfecto conocimiento de la verdad, mas el demonio tiende a impedir éste y los demás bienes del hombre.

Ahora, debe considerarse que la operación intelectual del hombre, se produce según dos cosas: a saber, según la luz inteligible, y según las especies inteligibles, pero de tal modo que la aprehensión de las cosas se produce según las especies, y el juicio sobre lo aprehendido según la luz inteligible.

La luz inteligible se encuentra naturalmente en el alma humana; y sin duda, de acuerdo con el orden natural se encuentra por debajo de la luz angélica: por ello, así como en las cosas corporales, la facultad superior ayuda y conforta a la facultad inferior, así también la luz angélica puede confortar a la luz del intelecto humano para que juzgue con mayor perfección. Y a esto tiende el ángel bueno, mas no el ángel malo; por lo que, de este modo, los ángeles buenos mueven el alma a que piense, mas no los demonios.

---

[497] San Gregorio, *Moralium libri*, XXVII, c. 26, n. 50 (PL 76, 429B).

[498] San Agustín, *De civitate Dei*, XIX, c. 4, n. 2 (PL 41, 628; CCL 48, 665; CSEL 40-2, 374).

[499] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 13, n. 27 (PL 34, 464; CSEL 28-1, 397).

Y por parte de las especies, tanto el ángel bueno como el malo pueden inmutar el intelecto del hombre para que éste piense algo, no ciertamente infundiendo especies en el mismo intelecto, sino empleando ciertos signos exteriormente, mediante los cuales el intelecto es inducido a aprehender algo; cosa que también los hombres pueden hacer. Pero, además, los ángeles buenos o malos pueden hacer eso interiormente, y ordenar las especies imaginarias según convenga a la aprehensión de algún inteligible. Respecto a esto, los ángeles buenos ordenan al hombre hacia el bien, mas los demonios ordenan al hombre hacia el mal: o bien induciéndolo a que ejecute un pecado, es decir, en la medida en que el hombre es movido a la soberbia o a algún otro pecado por aquello que aprehende; o bien impidiéndole el conocimiento mismo de la verdad en la medida en que, por alguna cosa aprehendida, el hombre es llevado a una dificultad que no sabe cómo resolver, y de este modo es arrastrado al error. Por lo que dice Agustín[500] en *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, que "el demonio inunda con su niebla todos los caminos de la inteligencia por donde la luz de la razón suele extender sus rayos".

RESPUESTAS

1. El intelecto humano posible no es comparable al sol, sino más bien al aire, o a cualquier diáfano iluminable. En cambio, el intelecto agente, ciertamente es comparable al sol, como dice Temistio[501], quien en su comentario al libro *De anima*, consideraba –siguiendo a Platón– que el intelecto agente es una sustancia separada, por lo que también Agustín[502], en su libro de *Soliloquia*, compara a Dios con el sol; pero según Aristóteles[503], el intelecto agente es comparable a la luz en un cuerpo participado.

2. Es falso que el alma exista completamente en acto completo con relación a sus objetos inteligibles y sensibles. En efecto, en cuanto a los inteligibles, en el alma humana se distingue un doble intelecto: a saber, un intelecto agente, y un intelecto posible. Ahora, el intelecto posible está en potencia de todos los inteligibles; por lo que es comparable a una pizarra en la que nada ha sido escrito, según dice el Filósofo[504] en *De anima*. Pero el intelecto agente es cierto acto de todos los inteligibles, por el que todas las cosas se vuelven inteligibles, no ciertamente de tal modo que contenga en sí todos los inteligibles en acto, como

---

500 San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 12 (PL 40, 14; CCL 44A, 19).

501 Temistio, *In De anima*, III (Heinze 103, 35), en interpretación de Guillermo de Moerbeke (Verbeke 235).

502 San Agustín, *Soliloquios*, c. 6, n. 12 y c. 8 (PL 32, 875 y 877).

503 Aristóteles, *De anima*, III, 5, 430a 15.

504 Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429b 31-430a 2.

tampoco la luz a la cual se compara contiene en sí todos los colores en acto; pero por un lado, la luz hace que todos los colores sean visibles en acto, y por otro, el intelecto agente hace que todas las cosas sean inteligibles en acto. Y según esto, las especies inteligibles no las hacen los cuerpos o los sentidos corpóreos en el intelecto, sino que el mismo intelecto las produce mediante el intelecto agente y las recibe mediante el intelecto posible; así como si el ojo corporal tuviera luz y estuviese iluminado en acto, haría a los colores visibles en acto, en tanto estuviese iluminado en acto; y los recibiría en tanto fuese un diáfano[505] privado de todo color, así como de algún modo sucede en el ojo del gato[506].

Pero hablando de las imágenes, la facultad imaginativa no se halla en acto perfecto de todas las imágenes, sino que se reduce al acto por impresión del sentido. Pues la fantasía es "un movimiento producido por la sensación en acto"[507]. De lo contrario, el ciego de nacimiento podría imaginar colores. Mas el sentido adviene en acto por la acción del sensible sobre el órgano del sentido; por lo que dice Agustín[508] en *De Trinitate*, que el sentido toma su especie de aquel cuerpo que sentimos, del sentido la memoria, y de la memoria la agudeza del pensamiento. Pero lo que se dice en el libro XII *De Genesi ad litteram*[509] que la afirmación de que "la imagen del objeto no la forma el cuerpo en el espíritu, sino el espíritu mismo", significa que el objeto sensible exterior no dispone de la capacidad suficiente para producir la especie sensible una vez percibido o la especie imaginaria una vez imaginada, sino que es el alma quien tiene el poder de producir especies. Con todo, el objeto exterior posee la capacidad de inmutar a los órganos corpóreos, y de esta inmutación resulta la percepción en los sentidos gracias a la capacidad del alma. Por eso dice Agustín[510] en *De Trinitate* que "ciertamente no podemos decir que los objetos sensibles generen la percepción sensible, pero generan ciertas formas semejantes a ellos, que se producen en nuestro sentido de la vista cuando vemos algo". Y de igual modo deben tomarse las demás expresiones similares de Agustín. Finalmente, la afirmación mencionada de que el espíritu produce las formas imaginarias por sí mismo, también quiere decir que el espíritu puede generar formas imaginarias mediante la combinación de ellas en diferentes maneras (por ejemplo, la imagen de una montaña dorada, a la cual ya hemos hecho referencia[511]).

---

505 Cfr. Aristóteles, *De anima*, II, 7, 418b 4-6.

506 Cfr. San Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, XII, c. 12, n. 38 (PL 82, 440A); San Alberto Magno, *Super De anima*, II, tr. 3, c. 12 (Col. VII, 1 117).

507 Aristóteles, *De anima*, III, 3, 429a 1-2; Alonso, 285, 14-15.

508 San Agustín, *De Trinitate*, XI, c. 8, n. 14 (PL 42, 995; CCL 50, 351).

509 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 16, n. 33 (PL 34, 467; CSEL 28-1, 402).

510 San Agustín, *De Trinitate*, XI, c. 2, n. 3 (PL 42, 986; CCL 50, 336).

511 *De malo*, q. 16, a. 11, ad9.

3. La facultad imaginativa está más próxima al intelecto humano por su sujeto; pero en cuanto a la razón de su especie, está más cerca de él el intelecto del ángel bueno o malo. Por lo que, de algún modo, el intelecto del ángel o del demonio puede mover al intelecto del hombre. Y por esta razón, la facultad imaginativa no puede mover a éste; y sin embargo, la facultad imaginativa de algún modo mueve al intelecto posible, no ciertamente por su virtud, sino por virtud del intelecto agente. Pues dice el Filósofo[512] en *De anima*, que así como se encuentran los colores con respecto a la facultad visiva, así también se encuentran los fantasmas con respecto al intelecto posible. Por lo que, así como la luz da a los colores cierta virtualidad instrumental de provocar una inmutación espiritual en el sentido, así también los fantasmas, en cuanto que actúan como instrumentos del intelecto agente, hacen que el intelecto posible esté en acto de las especies inteligibles.

4. Una cosa ocurre tratándose del intelecto angélico y otra muy distinta tratándose del intelecto humano. En efecto, el intelecto angélico pertenece al género de los inteligibles como un ente en acto, y por ello conoce su esencia por sí misma, y mediante ésta conoce todas las demás cosas que conoce: pues no hay inconveniente en que a través de una forma se reciba a otra, así como por medio de una superficie se recibe un color; de donde el cuerpo que siempre tiene una superficie, puede ser inmutada para esto o aquello, por algo extrínseco. En cambio, el intelecto posible del alma humana pertenece al género de los inteligibles como un ente completamente en potencia; y por ello, no puede conocerse a sí mismo, a no ser en cuanto que se hace en acto por una especie inteligible.

5. Al obrar, sólo Dios enseña interiormente, el cual es, además, autor de la misma luz natural; sin embargo, el ángel, el demonio, o el hombre pueden enseñar representando al intelecto su objeto, como se ha dicho más arriba[513].

6. El intelecto puede ser movido no sólo por parte de la luz inteligible, sino también por parte del objeto, como se ha dicho[514].

7. El ángel bueno puede mover el intelecto humano por parte de la luz, no ciertamente causando luz natural en él mismo, sino confortando, como se ha dicho[515]. Pero tanto el ángel como el demonio pueden mover el intelecto del hombre por parte de la especie inteligible; no ciertamente infundiendo en el intelecto humano especies iguales a sus especies, sino del modo en que se ha explicado más arriba[516], componiendo formas imaginadas, o también empleando

---

[512] Aristóteles, *De anima*, III, 7, 431a 14-15. Cfr. Averroes, *In De anima*, III, com. 5 (VI 1, 146 D; Crawford 401).

[513] En la solución.

[514] En la solución.

[515] *De malo*, q. 16, a. 11.

[516] *De malo*, q. 16, a. 11.

algunos signos exteriores; así como también el hombre puede dar a conocer a otros, las profundas concepciones inteligibles que posee, explicándolas conforme al intelecto de sus oyentes.

8. Mediante las mismas cosas verdaderas que el demonio manifiesta, tiende a inducir al hombre a la mentira.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

Se dice que el demonio puede entrar a la mente del hombre, pero no sustancialmente, sino que pueden hacerlo por los efectos que pueden producir sobre ella: es decir, induciendo a los seres humanos a que piensen en objetos particulares.

Agustín dice que los demonios pueden usar el alma de un hombre sabio a su antojo, en el sentido de que, permitiéndolo Dios, los demonios pueden hacer que el uso de la razón en el hombre quede entorpecido, como sucede en el caso de los poseídos.

Y acerca de las cuestiones sobre el mal, baste con lo dicho hasta aquí[517].

---

[517] Fin de las *Cuestiones disputadas sobre el mal.*